

LAMPROS ALEXOPOULOS

Dr. of THEOLOGY A.U.TH.

HMEIS ΔΕ– TINEΣ ΔΕ HMEIS;

PLOTIN SUR L'ETRE HUMAIN : QUELQUES
REMARQUES PRELIMINAIRES

Qu'est-ce que l'âme ? La définition plotinienne

Si nous effectuions des recherches dans les *Ennéades* dans le but de trouver une définition, proprement dit, de l'âme nous constaterons des mots épars, désignent la nature de l'âme. Nous pouvons toutefois définir l'âme selon Plotin par les mots suivants, même si la définition est limitée et incapable de présenter l'âme dont notre philosophe parle : L'âme est une essence véritable, distincte et séparable du corps, simple, indivisible ; L'âme est le principe de la vie et du mouvement, puisqu'elle est une force active, en possédant une activité innée. L'âme est immortelle, elle est une chose divine : « οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἀθάνατον ἀληθὲς λέγειν et [...] ἔστιν οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἰδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα, ἀλλ' οὔσα πρὶν καὶ τοῦδε γενέσθαι, οἷον ζῶου οὐ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν γεννήσει »¹. Si nous analysons chaque adjective de cette phrase nous pourrions alors avoir une image spécifique et, dans la mesure du possible, complète de l'âme.

Selon Plotin donc l'âme est une essence véritable, « une hypostase dont l'essence est de raisonner » (λόγος τις καὶ ὑπόστασις, τὸ διανοούμενον)². L'âme n'est pas une harmonie, ni une entéléchie, ni un corps. C'est la critique plotinienne contre les enseignements philosophiques antérieurs qui cherche de dispenser l'âme par des doctrines inappropriées et de rétablir sa propre identité. L'âme n'est pas une

¹ *Enn.* I. 1. 2 ; *Enn.* IV. 7. 8^s - 9.

² *Enn.* V. 1. 7. (Andolfo 1996, 125-130 ; Caluori 2015, 38-51).

harmonie, un enseignement pythagorique, comme Plotin mentionne³. Selon la théorie pythagorique l'âme est un type d'harmonie, parce que l'harmonie est la mitigation des éléments différents et contraires et le corps (qui porte l'âme) se compose d'éléments contraires. Les arguments réfutés par cette théorie sont nombreux. D'abord, l'âme précède l'harmonie, l'âme est le gouverneur du corps, elle le maîtrise (*ἄρχει τε καὶ ἐπιστατεῖ*), donc elle n'est pas harmonie. L'âme est une essence, l'harmonie n'est pas. Le plus important, « cette âme qui consiste en une harmonie présuppose une autre âme qui produise cette harmonie, comme une lyre a besoin d'un musicien qui imprime aux cordes des vibrations harmoniques⁴ ». La terminologie que Plotin utilise pour la réfutation de la théorie d'harmonie vient d'Aristote, qui réfute lui aussi la même théorie dans son *De Anima* (407b). La ressemblance est frappante, le vocabulaire est presque identique, ainsi que les exemples. L'influence cependant se limite au niveau du vocabulaire, puisque la théorie que Plotin réfute en suite est celle d'Aristote.

L'âme, Plotin continue sa réfutation, n'est pas une entéléchie. Aristote désigne l'âme dans l'être composant de l'âme et du corps comme la forme à l'égard de la matière⁵. Selon lui, l'âme est une essence qui conçoit la raison, l'essence pour un corps d'être ce qu'il est (*τὸ τί ᾗν εἶναι*)⁶. Cette définition résulte de la conception aristotélique qui considère l'âme et le corps comme étant des éléments inséparables d'une essence (Ross 1991, 188). Par conséquent, les qualités de l'âme sont les mêmes pour l'union de l'âme et du corps vivant, *ἔμψυχον σῶμα*⁷. C'est cette dernière thèse d'Aristote que notre philosophe réfute d'une manière étendue. Parce que, si l'âme est une entéléchie, il y aura plus de contradiction entre la raison et des passions. L'être

³ *Enn.* IV. 7. 84; *Enn.* IV. 2. 1. Platon, *Phaedon*, 86b. Aristote, *De Anima*, 407b-408a. C'était Philolaos qu'a considéré l'âme comme une harmonie des éléments contraires du corps, dans le cadre d'une théorie mathématique et musicale. Rohde 2004, 96; Cornford 1922, 138-150.

⁴ *Enn.* IV. 7. 8⁴. Cf. *De Anima*, 407b.

⁵ *De Anima*, 412a. Cf. *Enn.* IV. 7. 8⁵. (Ackrill 1972-1973, 119-133).

⁶ *De Anima*, 412b. (Cf. Shields 1988, 140-149).

⁷ *De Anima*, 403a.

humaine n'éprouvera qu'un seul et même sentiment, sans être en désaccord avec lui-même. Il y aurait des sensations seulement, puisque les pensées pures seraient impossibles, « αἰσθήσεις δὲ μόνον δυνατόν ἴσως γίνεσθαι, τὰς δὲ νοήσεις ἀδύνατον »⁸. Nous décelons alors un soupçon de matérialisme dans la réfutation de Plotin contre Aristote. Parce que l'âme d'Aristote est considérée indissociable du corps, comme la vision, par exemple, est indissociable des yeux⁹ puisque, dans l'être vivant, l'âme ne peut pas être séparée par le corps. Il est évident qu'il ne s'agit pas d'un corps dans le sens d'une chose matérielle ; il n'y a pas, de plus, une synthèse véritable entre l'âme et le corps¹⁰. Cependant, l'entéléchie assimile l'âme au corps. L'âme n'est pas que la forme d'un corps et elle doit son existence à ce qu'elle est édifée sur le corps.

L'âme finalement n'est pas un corps. La réfutation de Plotin contre les théories matérialistes figure parmi les plus complètes et les plus remarquables que les écrivains anciens nous ont laissés. Les présocratiques, les philosophes ioniens et les atomistes, sont combattus en bref¹¹, lorsque la polémique contre les Stoïciens concentre la majorité de ses efforts. Selon les philosophes du Portique donc la matérialité de l'âme était leur réponse au problème de la liaison de l'âme et du corps.

Les Stoïciens ont posé une question principale : puisse-t-il d'une chose sans corps, comme les autres philosophes considèrent l'âme, résulter quoique ce soit ? Leur réponse est étonnante : une chose corporelle et une chose incorporelle ne peuvent pas avoir des interactions mutuelles (SVF I ; Von Arnim 1978-1979, 518 ; Long 1982, 36-45). Par conséquent, si l'âme communique au corps le mouvement et si le corps communique à l'âme les irritations des sens, il s'agit pour eux de deux choses similaires. L'âme serait donc corporelle (Gourinat 1999, 28 ; Rohde 2004, 177-187). L'âme d'après

⁸ *Enn.* IV. 7. 8⁵.

⁹ *De Anima*, 412a.

¹⁰ *De Anima*, 412b. Cf. *Topiques*, 151a. *Génération des animaux*, 729b. Voir aussi Rohde 2004, 172-177.

¹¹ *Enn.* IV. 7. 2-3. Voir aussi la réfutation des théories atomistes dans *Enn.* III. 1. 3.

les Stoïciens n'est pas cependant un corps, au sens strict du terme, et elle n'est pas le corps qu'elle vivifie. Il s'agit d'un « esprit » (πνεῦμα), notre souffle inné (SVF II ; Von Arnim 1978-1979, 879). En effet, le souffle était la preuve de vie pour les Stoïciens, mais ce souffle ne s'agit pas de l'air qu'on respire. Il vient de notre intérieur et c'est lui qui nous permet de vivre. Lorsque l'être vivant cesse de respirer, il cesse par conséquent de vivre, parce que son souffle inné le quitte (SVF II ; Von Arnim 1978-1979, 879).

Malgré le fait que Plotin semble être influencé par les Stoïciens, au sujet de la perception du monde sensible comme étant un organisme vivant développe par des raisons séminales, il semble qu'au niveau de la psychologie Plotin s'oppose à eux.

Qu'est-ce que l'âme donc ? Comme nous avons déjà vu, l'âme plotinienne est « une hypostase dont l'essence est de raisonner. » Elle est une essence véritable (ὄντως οὐσία) : Elle n'a pas besoin d'être en un lieu particulier, elle n'est contenue dans aucun être. Au contraire, elle est indispensable à l'existence de tous les êtres qui en naissent et en tiennent l'être¹². Elle ne doit pas son existence à celle qu'elle est édifiée sur le corps, mais elle existe avant de devenir l'âme d'un corps¹³. L'âme est le principe du mouvement, « ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν »¹⁴ ; Elle est le principe de la vie puisqu'elle donne la vie au corps qu'elle anime en le possédant elle-même : « ζῶν τῷ ἐμψύχῳ διδοῦσα, ἣν οὐποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα ».¹⁵

Est-ce l'âme humaine qui vivifie l'homme ou c'est l'homme lui-même ? C'est une question que nous affronterons par la suite. Rappelons juste ici un extrait qui résume la psychologie plotinienne : « [...] notre âme non plus ne s'est pas enfoncée en sa totalité dans le sensible, mais il y a quelque chose d'elle qui demeure toujours dans le monde spirituel »¹⁶.

¹² *Enn.* IV. 2. 1.

¹³ *Enn.* IV. 7. 8⁵

¹⁴ Cf. Platon, *Phédre*, 245c.

¹⁵ *Enn.* IV. 7. 9-11. (Caluori 2015, 92-101).

¹⁶ *Enn.* IV. 8. 8.

Notre âme est une chose divine. Une partie d'elle descend dans le monde sensible, une autre partie demeure toujours au monde spirituel. Voici le but de la philosophie plotinienne, le rétablissement de la parenté entre l'homme et le divin. Nous avons en nous une chose divine, notre âme. Elle est notre liaison avec le monde spirituel, où nous appartenons et où nous devons retourner. C'est par ce monde-là, le monde sensible, que nous pouvons connaître notre propre *moi*, l'élément divine que nous avons en nous et ainsi rétablir notre liaison avec le monde spirituel (Armstrong 2006, 71-77 ; Hadot 1997, 25-38). « L'âme est une chose divine. » Il s'agit de la dernière partie de la définition plotinienne, la plus importante de sa psychologie que nous devons analyser.

L'origine divine

Plotin affirme que l'âme est une chose divine, un « θεῖον χρῆμα ». Elle vient du monde intelligible (ἐκ τῶν τόπων τῶν ἄνω)¹⁷ et elle est le dernier dieu, puisque après elle il n'y a plus rien de divin. La question qui se pose ici concerne la qualité de la divinité de l'âme. Plotin la désigne comme le dernier dieu et nous pourrions supposer que l'âme plotinienne s'agit d'un dieu inférieur, un quasi-dieu qui possède un rôle subordonné. En effet, le sens du mot *dieu* dans la pensée philosophique est riche et son amplitude sémantique embrasse une multitude d'attributs, en comparaison par exemple avec sa signification chrétienne, réservée pour le Dieu unique, transcendant et incommunicable¹⁸.

Le sens philosophique du dieu désigne un principe qui unit la multitude changeant des choses, puisque l'unité du monde, selon la pensée philosophique, est une doctrine fondamentale (Arnou 1967, 108). De même, selon Plotin, toutes les choses font partie d'un tout¹⁹. Cette totalité se présente dans le système de Plotin comme une échelle

¹⁷ *Enn.* IV. 8. 5-7.

¹⁸ Sur la conception de Dieu dans la pensée philosophique voir : Else 1949, 24-36 ; Vlastos 1952, 97-123 ; Armstrong 2006, 72.

¹⁹ *Enn.* IV. 4. 32 et 45.

de l'unité à multiplicité, une structure hiérarchique des êtres²⁰.

La première place sur cette structure hiérarchique de Plotin est possédée par l'Un. L'Un ne peut pas, à proprement parler, être désigné sous le nom d'une source ou d'une cause, puisque ces limites impliquent le mouvement ou l'activité et celui, étant totalement autosuffisant, n'a aucun besoin de l'action dans une capacité créatrice²¹. Pourtant Plotin maintient que l'Un, d'une façon ou d'une autre, émane des êtres. L'Un est aussi le Bien, parce qu'il offre à chaque être son *être*, restant néanmoins au-dessus de l'essence. L'Un est considéré comme le principe primordial de tous, mais il n'est pas tous, puisque les êtres existent d'une manière différente de l'Un²². Même le nom « Un » est insatisfaisant, parce que la nomination implique la connaissance discursive et puisque la connaissance discursive divise ou sépare ces objets, afin de les rendre intelligibles ; donc l'Un ne peut pas être connu par le processus du raisonnement discursif²³. L'Un ne demande rien, ne souhaite rien, il s'agit du superlatif qui se trouve au-dessus de tous les comparatifs. Puisqu'il est

²⁰ Il est intéressant de noter que Plotin considère cette hiérarchie divine comme l'ordre naturelle des êtres, lorsqu'il réfute les théories du gnosticisme dans *Enn.* II. 9. 1 : « Οὐ τοίνυν δεῖ ἐφ' ἐτέρας ἀρχὰς ἰέναι, ἀλλὰ τοῦτο προστησαμένους, εἴτα νοῦν μετ' αὐτὸ καὶ τὸ νοοῦν πρῶτως, εἴτα ψυχὴν μετὰ νοῦν-αὕτη γὰρ τάξις κατὰ φύσιν-μήτε πλείω τούτων τίθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ μήτε ἐλάττω ». Cf. aussi Katz 1954, 293; Charrue 2003, 42-46.

²¹ *Enn.* I. 1. 12 ; *Enn.* I. 6. 5 ; *Enn.* I. 8. 4 ; *Enn.* II. 9. 1 ; *Enn.* V. 2. 1-2 ; *Enn.* V. 3. 12-17 ; *Enn.* VI. 8. 15 ; *Enn.* VI. 9. 8. Cf. Pigler 2003, 50-53 ; Bousquet 1976, 18-20.

²² *Enn.* V. 2. 1. Cf. Platon, *Parménide*, 160b. A propos de l'influence du *Parménide* platonicien sur la pensée de Plotin voir Dodds 1928, 129-142 ; Armstrong 1940, 14-28 ; De Vogel 1953, 43-64 ; Jackson 1967, 315-327. Notons aussi l'argumentation sur l'influence de Philon d'Alexandrie selon O'Brien 1964, 15 et Wolfson 1952, 115.

²³ *Enn.* VI. 7. 40 : « Πρώτη δὴ οὕσα αὕτη ἐνέργεια καὶ πρώτη νόησις οὐκ ἂν ἔχοι οὔτε ἐνέργειαν πρὸ αὐτῆς οὔτε νόησιν. Μεταβαίνων τοίνυν τις ἀπὸ ταύτης τῆς οὐσίας καὶ νοήσεως οὔτε ἐπὶ οὐσίαν ἥξει οὔτ' ἐπὶ νόησιν, ἀλλ' ἐπέκεινα ἥξει οὐσίας καὶ νοήσεως ἐπὶ τι θαυμαστόν, ὃ μήτε ἔχει ἐν αὐτῷ οὐσίαν μήτε νόησιν, ἀλλ' ἔστιν ἔρημον αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν ἐξ αὐτοῦ οὐδὲν δεόμενον. Οὐ γὰρ ἐνεργήσας πρότερον ἐγέννησεν ἐνέργειαν, ἥδη γὰρ ἂν ἦν, πρὶν γενέσθαι. Οὐδὲ νοήσας ἐγέννησε νόησιν, ἥδη γὰρ ἂν νενοήκει, πρὶν γενέσθαι νόησιν ». Cf. *Enn.* V. 3. 13 ; *Enn.* V. 4. 2 ; *Enn.* VI. 7. 41. Arnou 1967, 130-131. Plotin hésite à parler de l'Un affirmativement ou par des figures. Par contre, il en parle en utilisant des comparaisons, sans lui prêter des attributs. Cf. Trouillard 1981, 7 ; Sinnige 2002, 292-294.

parfait et simple, il regorge d'une manière et par sa surplénitude il crée une entité autre que soi-même, sans qu'il soit modifié²⁴. Plotin affirme que s'il existe quelque chose après le premier, l'Un donc, ça provient forcément de celui-ci. Il se doit en outre que l'Un ne soit pas mêlé avec les êtres qui le suivent ou résultent de celui-ci, et en même temps, d'être capable de se trouver dans les êtres inférieurs différemment²⁵. Ce procès se caractérise comme une *procession* et il assure que l'Un maintient sa place absolument transcendante dans le système hiérarchique de Plotin, mais en même temps l'Un avec la *procession*, donne quelque chose de soi-même sans modification de sa substance²⁶. Ce qui est engendré de l'Un, dès sa naissance, retourne au l'Un par contemplation et devient l'Intelligence (*Noûς*).²⁷

L'Intelligence donc possède la deuxième place sur l'échelle ontologique de Plotin. L'Intelligence (*Noûς*) est le premier principe de tous les êtres²⁸. Il n'est pas une entité autosuffisante comme l'Un mais il possède plutôt la capacité de contempler l'Un, comme son antérieur, ainsi que ses propres pensées, que Plotin identifie aux Formes (*ιδέες*) ou les formes (*εἶδη*) platoniques. Plotin explique que l'Intelligence est une existence indépendante, n'exigeant rien en dehors d'elle-même pour la subsistance ; l'être de l'Intelligence est sa pensée, et la pensée de l'intelligence est son être. Plotin considère l'Intelligence comme étant Dieu (*Θεός*) ou le démiurge.²⁹

Le troisième principe fondamental est l'Âme. L'Intelligence émane l'Âme de la même manière que l'Un, en dispersant vers l'extérieur une puissance multiple qu'elle constitue sa forme. Cette

²⁴ *Enn.* V. 5. 12: « [...] ἔστιν ὁ αὐτός, οἷος καὶ πρὶν τοῦτο γεννηῖσθαι ». Voir aussi *Enn.* II. 9. 1 ; *Enn.* V. 2. 1 ; *Enn.* V. 4. 1.

²⁵ *Enn.* V. 4. 1 : « [...] καὶ πάντων ἕτερον τῶν μετ'αὐτό, ἐφ'ἑαυτοῦ ὄν, οὐ μεμιγμένον τοῖς ἀπ'αὐτοῦ [...] ».

²⁶ *Enn.* V. 1. 4: « Τί γὰρ ζητεῖ μεταβάλλειν εἷ ἔχων; Ποῦ δὲ μετελθεῖν πάντα παρ'αὐτῷ ἔχων; » Cf. Armstrong 1937, 61.

²⁷ *Enn.* V. 2. 1: « [...] ἐγένετο πρὸς αὐτὸ βλέπον καὶ νοῦς οὗτος ». Cf. Lekkas 2005, 53-68.

²⁸ *Enn.* V. 1. 8 ; *Enn.* V. 3. 5-7 ; *Enn.* V. 5. 5 ; *Enn.* V. 9. 5. Cf. Pigler 2003, 27-30.

²⁹ *Enn.* I. 1. 8. Arnou 1967, 114-119. Voir aussi les remarques intéressantes de P. Hadot concernant la transformation de l'ontologie grecque et la contribution de Plotin : Hadot 1978, 57-63.

action qui vient de la substance de l'Intelligence est l'Âme. L'Intelligence, comme l'Un, reste immuable ensuite de cette procédure créative³⁰. L'Âme, comme nous avons déjà vu précédemment, est le principe de mouvement et c'est elle qui offre le mouvement à d'autres êtres, en se mouvant elle-même. Elle donne la vie que seulement elle-même possède et ne perd jamais³¹. Elle est immortelle, impérissable et impassible. L'Âme, en suivant elle aussi la voie de la création telle qu'elle se constate dans le cas de l'Un et de l'Intelligence, crée tous les êtres restants en leur insufflant le souffle de vie³².

Voici donc la hiérarchie de Plotin, l'échelle des êtres divins, l'Un, l'Intelligence, l'Âme. Il ne s'agit pas pourtant d'un système religieux, au sens strict du terme, impliquant des présuppositions et des obligations adoratrices. Au contraire, la structure hiérarchique plotinienne transmute l'unité de tous les êtres dans une conception dynamique : « ἐν ἅρα πάντα τὰ ὄντα, πάντα ἅρα ἐσμέν ἐν »³³. Cette unité résulte de l'Un, le premier principe, un bassin de puissance inépuisable qui communique son dynamisme à tous les niveaux d'existence qui le suivent³⁴. L'Un cependant n'est pas le Dieu suprême mais « le principe duquel les dieux mêmes participent leur divinité » (Arnou 1967, 127). Cette divinité est plutôt une dignité, une capacité innée de l'âme de retourner à son pays natal, le monde intelligible. Mais les âmes oublient Dieu, leur père. Ne voyant plus ni Dieu, ni elles-mêmes, elles se sont dégradées par l'oubli de leur origine

³⁰ *Enn.* V. 1. 6 ; *Enn.* V. 2. 1 ; *Enn.* IV. 1. 1.

³¹ *Enn.* IV. 7. 9 : « Ἀρχὴ γὰρ κινήσεως ἥδε χορηγοῦσα τοῖς ἄλλοις κίνησιν, αὐτὴ δὲ ἐξ ἑαυτῆς κινούμενη [...] παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα, ἣν οὐποτε ἀπόλλυσιν, ἅτε παρ' ἑαυτῆς ἔχουσα ».

³² *Enn.* V. 1. 2 : « Ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχὴ, ὡς αὐτὴ μὲν ζῶα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωὴν [...] ». Plotin maintient le terme de la procession pour expliquer l'origine des existences plus basses, sans cependant expliquer entièrement leur relation avec l'Un. Il mentionne simplement que l'Un est présent aux existences inférieures de par sa puissance. Cf. *Enn.* VI. 4. 3.

³³ *Enn.* VI. 5. 1 et 7 ; *Enn.* III. 3. 1.

³⁴ *Enn.* VI. 5. 12 : « [...] πανταχοῦ ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ μένοντα καὶ ἔχοντα ἐξ αὐτοῦ τὸ ὄν καὶ τὰ ἀληθῶς ὄντα μέχρι ψυχῆς καὶ ζωῆς ἐξηρητημένα καὶ εἰς ἐν ἄπειρον ἰόντα ἀμεγέθει τῷ ἀπείρῳ » Dodds 1960, 2-3 ; Arnou 1967, 182-187.

(ἀτιμάσασαι ἑαυτάς ἀγνοία τοῦ γένους). Leur ignorance a pour cause leur estime des choses sensibles et leur mépris d'elles-mêmes³⁵. L'âme est attachée aux choses sensibles, aux richesses de ce monde, à la vie molle et sensuelle qui satisfait les désirs de la chair mais elle néglige le soin de l'esprit.

Toutefois, notre philosophe réserve un rayon d'espoir : l'essence de l'âme est si divine et si précieuse, sois donc persuadé que par elle tu peux atteindre Dieu ; Avec elle élève-toi à lui. Tu n'auras pas à le chercher loin de toi puisqu'il n'y a pas entre lui et toi plusieurs intermédiaires (οὐδέ πολλά τὰ μεταξύ). Afin de l'atteindre prends pour guide la partie la plus divine et la plus haute de l'âme, la puissance dont elle procède et par laquelle elle touche au monde intelligible, « τὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ἄνω γειτόνημα μεθ' ὃ καὶ ἀφ' οὗ ἡ ψυχὴ »³⁶.

Nous avons en nous un élément divin, l'âme, et nous devons le découvrir et retourner à notre origine, le premier principe, l'Un. Dieu donc est ce qui a une âme, « θεός ὅτι ἔμψυχος ». L'âme est dieu, un dieu participé, puisqu'elle fait partie de l'ordre des intelligibles.

Qu'est-ce que l'homme ? La définition plotinienne

« Et nous, que sommes-nous ? ». C'est l'interrogation célèbre que l'on trouve dans la sixième *Ennéade*³⁷ que notre philosophe pose, lorsqu'il essaye de préciser ce qu'est l'homme. C'est l'interrogation qui fait écho de la pulsation d'une époque anxieuse et transitoire, les trois premiers siècles de notre ère, lorsque des questions concernant l'origine et la destination de l'homme consistent un motif qui se répète³⁸. Parce que l'âme se considère comme une chose divine, son lieu donc avec le corps terrestre est un paradoxe qu'il faudra expliquer. « On peut dire », écrit P. Hadot « que toutes les philosophies de cette époque cherchent à expliquer cette présence de l'âme divine dans un

³⁵ *Enn.* V. 1. 1: « [...] πρὸς αὐτά ἐκπλαγεῖσαι καὶ ἀγασθεῖσαι καὶ ἐξηρημέναι τούτων, ἀπέρρηξαν ὡς οἷόν τε ἑαυτάς ὧν ἀπεστράφησαν ἀτιμάσασαι ».

³⁶ *Enn.* V. 1. 3.

³⁷ *Enn.* VI. 4. 14. Voir aussi *Enn.* I. 1. 13 ; *Enn.* IV. 3. 1 ; *Enn.* VI. 4. 16.

³⁸ *Enn.* IV. 8. 1 ; *Enn.* V. 1. 12. Dodds 1995, 19-68.

corps terrestre et qu'elles répondent à une interrogation anxieuse de l'homme qui se sent étranger ici-bas » (Hadot 1997, 27).

Parmi les tendances religieux d'Orient et des cultes apocryphiques et gnostiques, lesquelles notre auteur a combattu, Plotin tire de son arsenal platonicien ses réponses. Le philosophe écrit ainsi dans le premier *Alcibiade*, « que ni le corps, ni le composé de l'âme et du corps ne sont l'homme » (οὔτε σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτέρον ἐστὶν ἄνθρωπος). Mais, « ou que l'homme ne soit rien absolument, ou que l'âme seule soit l'homme ».³⁹

Plotin reprend la définition platonicienne. Il accepte lui aussi que l'homme s'agisse d'une âme qui sert au corps (τὸ τῷ σώματι χρώμενον)⁴⁰. Mais il fait en outre une constatation importante. Il précise que Platon ajoute dans sa définition que l'âme sert du corps parce que l'âme plus divine, domine celle qui se sert au corps, et qu'elle ne se sert du corps qu'au second degré⁴¹. Par conséquent, Plotin distingue deux hommes, l'homme intelligible et l'homme empirique.

Pour mieux comprendre cette distinction nous considérons utile de rappeler la manière dont le système de la hiérarchie des êtres est conçu pour Plotin. La philosophie de Plotin est caractérisée souvent comme une ligne droite à partir du premier principe, l'Un, allant jusqu'à la réalité subalterne, le monde sensible irrationnel. Le premier degré de cette échelle ontologique est l'Un. Les degrés suivants sont les niveaux de la réalité résultant de la procession. Le monde sensible constitue le dernier degré de cette ligne droite, il s'agit de l'aboutissement du procès de l'émanation.

L'homme est intermédiaire entre la réalité qui lui est supérieure, la vie donc intellectuelle, et la réalité inférieure, la matière et la vie corporelle. En effet, il contient chez lui tous les niveaux de la réalité. « Chaque degré de la réalité », écrit P. Hadot, « ne peut s'expliquer sans le degré supérieur : l'unité du corps sans l'unité de l'âme qui

³⁹ *Alcibiade* I, 130c : « μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν ». Voir aussi *Euth.* 278e-282d; *Phdr.* 246b; *Phaed.* 79c; *Tim.* 30b.

⁴⁰ *Alcibiade* I, 129d. *Enn.* VI. 7. 5.

⁴¹ *Enn.* VI. 7. 5: « Καὶ εἴη ἂν ὁ Πλάτων τοῦτον ὀρισάμενος, προσθεὶς δὲ τὸ χρώμενην σώματι, ὅτι ἐποχείται τῇ ἥτις προσχρῆται πρῶτως σώματι, ἢ δὲ δευτέρως ἢ θειοτέρως ». Cf. *Enn.* I. 1. 3.

l'âme ; La vie de l'âme sans la vie d'Intellect supérieur qui contient le monde des Formes et des Idées platoniciennes» (Wallis 2002, 125 ; Hadot 1997, 30-31 ; Laurent 1999, 87).

Il paraît que l'homme s'agit ressemble à une alliance du sensible et de l'intelligible, de l'âme et du corps (*καὶ γεγενήμεθα τὸ συνάμφω*)⁴². Plotin toutefois rejette cette opinion. Il affirme, au contraire, que nous sommes l'âme et la partie commune (le corps) est notre. Quand, par exemple, notre corps souffre, nous disons que *nous* souffrons. C'est parce que le corps est notre, nous le possédons et nous en prenons soin. Cependant, nous ne sommes pas le corps (*οὔτε γὰρ τοῦτό ἐσμεν ἡμεῖς*)⁴³. Plotin précise que lorsque nous évoquons notre propre existence, nous désignons la partie principale de notre être, l'âme : *ἡμεῖς δὲ κατὰ τὸ κύριον*⁴⁴. Le corps est notre partie également, mais il est notre d'un autre point de vue (*ἡμῶν δὲ ἄλλως ὅμως τοῦτο*) puisqu'il nous est associé et il dépend de nous⁴⁵. Notre vrai soi est notre âme⁴⁶.

L'homme donc est l'âme. Mais, *quelle* âme ?

Plotin répond à cette question en étant confronté avec le problème de la descente de l'âme dans le corps. Il y a quelques-uns, Plotin dit, qu'ils soutiennent que nos âmes sont des émanations de l'âme universelle, « ἐκ τῆς τοῦ πάντος ψυχῆς καὶ τὰς ἡμετέρας εἶναι »⁴⁷. C'est un argument que nous trouvons en outre chez Platon,

⁴² *Enn.* VI. 4. 14. Armstrong 2006, 74.

⁴³ *Enn.* I. 1. 10; *Enn.* IV. 4. 18. Comparez avec *Timée* 69c-d. Cf. aussi Laurent 1999, 89.

⁴⁴ *Enn.* IV. 4. 18.

⁴⁵ *Ibid.* Cf. *Alcibiade* I, 133c-d.

⁴⁶ Plotin mentionne que la vie corporelle avec ses plaisirs et ses passions nous impose d'accepter que le corps soit l'homme. *Enn.* IV. 4. 18 : « Διό καὶ ἡδομένου (τοῦ σώματος) καὶ ἀλγοῦντος μέλει, καὶ ὅσῳ ἐσθενέστεροι μᾶλλον, καὶ ὅσῳ ἑαυτούς μὴ χωρίζομεν, ἀλλὰ τοῦτο ἡμῶν τὸ τιμιώτατον καὶ τὸν ἄνθρωπον τιθέμεθα καὶ οἶον εἰσδύομεθα εἰς αὐτό ». Au contraire, l'homme vertueux n'est pas le composé de l'âme et du corps, puisque son âme a la puissance de se séparer du corps. Cf. *Enn.* I. 4. 14. Laurent 1999, 89.

⁴⁷ *Enn.* IV. 3. 1. Plotin fait une analyse longue dans le but de prouver que nos âmes sont des parcelles de l'âme universelle. Les arguments qu'il utilise au cours de son analyse sont attribués à *ceux qui prétendent* (εἰς τοὺς λέγοντας) sans préciser leur identité. Cf. aussi *Enn.* IV. 9. 4-5.

qui professe que de la manière que notre corps est une partie de l'univers, notre âme est une partie de l'âme universelle⁴⁸. Nous suivons, ajoute Platon, le mouvement circulaire du ciel. Ayant été engendrés dans l'univers nous devons tenir notre âme de l'univers qui nous renferme et que, puisque chacune de nos parties participe de notre âme, nous devons alors nous-mêmes participer de l'âme de l'univers, dont nous sommes des parties.⁴⁹

En disant donc que l'âme universelle et les âmes particulières sont conformes (*ὥς ὁμοειδῆ τιθέμενοι τῷ τῶν αὐτῶν συγχωρεῖν ἐφάπτεσθαι*), puisqu'elles atteignent les mêmes choses en rapportant à un seul genre (*τὸ αὐτὸ γένος κοινὸν*), on aurait plus de raison de dire que l'âme universelle est une et identique et que chaque âme particulière est universelle (*τὴν αὐτὴν καὶ μίαν καὶ ἐκάστην πᾶσαν δικαιοτέρον ἅν εἴποιεν*).⁵⁰

Toutefois, Plotin s'interroge si les âmes particulières sont des parties de l'âme universelle. L'âme universelle, il répond, se communique à tous les animaux (*παρέχει αὐτὴν πᾶσι τοῖς ἐν μέρει ζώοις*) et c'est en ce sens que chaque âme particulière est une partie de l'âme universelle. Cette dernière est partout toute entière l'une et la même, à la fois dans les divers êtres : « ἡ αὐτὴ δὲ πανταχοῦ ἔσται ἡ ὅλη, μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν πολλοῖς ἅμα οὕσα »⁵¹. Parce que, notre philosophe affirme, l'âme s'agit d'un seul et même principe qui produit les actes appartenant à des fonctions différentes (*ἐν γὰρ πανταχοῦ καὶ ἐν τοῖς διαφοροῖς τῶν ἔργων*).⁵²

Plotin argumente en faveur de cette dernière affirmation en utilisant l'exemple de la grande plante. L'âme universelle, dit le philosophe, ressemble au principe vital qui anime une plante. Nos âmes sont semblables à des animalcules auxquels donnent naissance les parties de la plante qui se putréfient. L'âme universelle est donc toujours élevée au-dessus des autres (*ἀεὶ ὑπερέχειν*). Elle ne peut pas

⁴⁸ *Philèbe*, 29e-30a.

⁴⁹ *Enn.* IV. 3. 1. *Phèdre*, 246a-248d.

⁵⁰ *Enn.* IV. 3. 2. (Andolfo 1996, 30-32).

⁵¹ *Enn.* IV. 3. 3.

⁵² *Enn.* IV. 3. 3.

descendre, déchoir ou incliner vers le monde sensible (*μηδέ εἶναι αὐτῇ τό κατελθεῖν μηδέ τῷ κάτω μηδέ ἐπιστροφῆν τῶν τῆδε*)⁵³. Nos âmes, au contraire, descendent dans le monde sensible, puisqu'elles sont obligées de s'occuper d'un corps (*τάς δ' ἡμετέρας τῷ τε εἶναι ἀφωρισμένον αὐταῖς τό μέρος ἐν τῷδε*).

Pourtant, notre auteur précise que notre âme n'entre pas toute entière dans le corps (*οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδν*). Sa partie supérieure reste toujours unie au monde intelligible (*ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ ἀεί*)⁵⁴, puisque la raison discursive de l'âme (*τὸ λογιζόμενον*) n'a besoin d'aucun organe corporel, d'aucun corps pour s'exercer⁵⁵. Sa partie inférieure appartient au monde sensible⁵⁶. Selon Plotin, qui utilise à ce point les versets d'*Illiade* (IV, 443) « leur pieds touchent la terre et leur tête s'élève au-dessus du ciel⁵⁷ ».

Voici donc la distinction plotinienne, mentionnée ci-dessus : L'homme intelligible et l'homme empirique, en d'autres termes un homme avec deux hypostases (Trouillard 1955, 17-19). Le premier est la partie supérieure de notre âme, celui qui reste toujours au monde sensible (*οὐδέ νῦν ἀποτετμήμεθα*)⁵⁸. Cette âme produit une image de l'homme, un homme inférieur (*ἐλάττω ἄνθρωπόν τινα*). Plotin précise que l'homme empirique possède la Forme de l'homme, ses raisons, ses dispositions et ses facultés, d'une manière pourtant imparfaite (*τὴν μορφήν ἔχει καὶ τοὺς λόγους ἢ τὰ ἦθη, τὰς διαθέσεις, τὰς δυνάμεις ἀμυδράς*), puisqu'il n'est pas le premier homme, l'homme intelligible (*ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος*)⁵⁹. L'âme supérieure, celle qui constitue l'homme intelligible, façonne dans le corps (dans la matière) une Forme à sa ressemblance, l'homme empirique. Plotin affirme que « avant que la génération des corps fût opéré nous existions déjà au monde intelligible (*ἢ καὶ πρό τοῦ ταύτην τὴν γένεσιν γενέσθαι ἡμεν ἐκεῖ*), nous

⁵³ *Enn.* IV. 3. 4.

⁵⁴ *Enn.* IV. 8. 8.

⁵⁵ *Enn.* V. 1. 10. Cf. *Enn.* I. 1. 9.

⁵⁶ *Enn.* IV. 8. 8.

⁵⁷ *Enn.* IV. 3. 12: « [...] ἔφθασαν μέχρι γῆς, κάρα δέ αὐταῖς ἐστήρικται ὑπεράνω τοῦ οὐρανοῦ ». Voir aussi *Enn.* IV. 8. 8 ; *Enn.* V. 1. 10.

⁵⁸ *Enn.* IV. 8. 8 ; *Enn.* VI. 4. 14.

⁵⁹ *Enn.* VI. 7. 5.

étions des hommes, des dieux même, des âmes pures, suspendues à l'essence universelle, parties du monde intelligible»⁶⁰. L'homme empirique donc, l'homme de notre expérience quotidienne s'agit d'une Forme (*ιδέα*) de l'homme intelligible, notre vrai moi : « καὶ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἐκεῖ, ἡ τοιαύτη ψυχὴ, ἀντιληπτικὴ τούτων, ὅθεν καὶ ὁ ὕστερος ἄνθρωπος, τό μίμημα, εἶχε τούς λόγους ἐν μιμήσει. Καὶ ὁ ἐν νῷ ἄνθρωπος τὸν πρό πάντων τῶν ἀνθρώπων ἄνθρωπον⁶¹ ».

Mais, quelquefois l'homme plotinien devient « τρισυπόστατος », lorsque notre philosophe discute la tendance de l'âme envers le bien ou le mal ; une partie de notre âme restant toujours parmi les intelligibles (τό μὲν αἰεί πρὸς ἐκείνοις). Une partie descend vers les choses sensibles (τό δέ πρὸς ταῦτα ἔχειν). Une autre demeure dans une région intermédiaire entre le monde sensible et le monde intelligible (τό δ' ἐν μέσῳ τούτων).⁶²

Nous sommes donc la partie principale de l'âme (τοῦτο ὄντες τό κύριον τῆς ψυχῆς), la partie qui forme une puissance moyenne (μέσον δυνάμεως διττῆς) entre ses deux extrêmes, tantôt s'abaissant vers le sensible, tantôt s'élevant vers l'intelligible (χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δέ τοῦ νοῦ).⁶³ C'est nous qui concevons, c'est nous qui raisonnons, c'est nous qui sentons. Ceci est notre vrai moi, notre aptitude de percevoir, conformément à l'Intelligence par la première partie de la raison discursive (κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρώτῳ δεχομένῳ), les actes de l'Intelligence que nous sont supérieures ou ceux de la sensibilité que nous sont inférieures⁶⁴. En d'autres termes, nous conformons nos décisions, nos actes et notre comportement selon notre choix entre les actes d'Intelligence et les actes de la sensibilité, nous sommes les maîtres de notre destin (Armstrong 2006, 76).

⁶⁰ *Enn.* VI. 4. 14: «[...] ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τινες καὶ θεοί, ψυχαὶ καθαφαὶ καὶ νοῦς συννημένος τῇ ἀπάσῃ οὐσίᾳ, μέρη ὄντες τοῦ νοητοῦ [...]». Cf. *Enn.* IV. 8. 8. *Enn.* VI. 5. 7 ; *Enn.* VI. 7. 1-2. Laurent 1999, 87-88.

⁶¹ *Enn.* VI. 7. 6.

⁶² *Enn.* II. 9. 2. Voir aussi *Enn.* IV. 3. 5-8 ; *Enn.* V. 2. 3. Armstrong 2006, 75-77.

⁶³ *Enn.* V. 3. 3. Comparez avec *Enn.* II. 1. 5.

⁶⁴ *Enn.* V. 3. 3.

Est-ce que la chute de l'âme nécessaire ? (I)

Rappelons l'interrogation plotinienne : « Que sommes-nous ? ». Plotin nous a fourni sa réponse, mais nous constatons deux points de son argumentation lesquels nous incitent de reconsidérer sa définition de l'homme.

En premier lieu, Plotin nous assure que notre âme n'entre pas toute entière dans le corps. Deuxièmement, il dit que la partie supérieure de notre âme demeure toujours dans le monde sensible. À la suite de ces déclarations nous croyons utile de modifier l'interrogation plotinienne. Désormais la question devient : *pourquoi l'homme ?* Si l'âme humaine n'entre donc pas dans le corps en sa totalité et si sa partie supérieure reste toujours dans le monde sensible, pourquoi soit-elle nécessaire l'existence de l'homme empirique ?

La réponse de notre question se trouve parmi les structures fondamentales qui régissent le système hiérarchique plotinien des êtres. Au centre de ce système, comme on a déjà vu, se trouve l'Un. Cette non-existence suprême donne à ce que provient de celle-ci ce qui n'a pas : l'être. En tant que première existence il engendre le deuxième, l'Intelligence. Par la deuxième existence et forcément par la première, est engendrée la troisième existence, l'Âme du monde⁶⁵. Chaque existence provient de son antérieure lorsque celle-ci parvient dans un point maximal de plénitude. Cette plénitude d'ailleurs est ce qui oblige les existences supérieures de donner quelque chose de leur être et de créer une nouvelle mais inférieure existence de la leur.

L'âme de son côté, étant liée à l'Intelligence et en la contemplant (*ἐκεῖ μὲν οὖν βλέπουσα*), elle s'en remplit, elle en jouit,

⁶⁵ *Enn.* V. 2. 1. Plotin compare souvent le processus de la procession avec le soleil et ses rayons. L'acte de la création s'écoule de l'Un comme la lumière émane du soleil. Cet acte est comme la lumière qui embrasse tout le monde intelligible et au sommet de ce monde est placée l'Un, que selon Plotin, règne sur lui, immobile, sans qu'une séparation entre lui et la lumière qui rayonne de lui soit possible. Voir *Enn.* V. 3. 12 ; *Enn.* VI. 8. 18. Elle ressemble en outre à une source d'eau puisque l'Un n'a point d'autre origine qu'elle-même, qui se verse à flots dans une multitude de fleuves sans être épuisée par ce qu'elle leur donne ou parce que les fleuves qu'elle forme, avant de couler chacun de leur côté, confondent encore en elle leurs eaux, tout en sachant quel cours ils doivent suivre. Voir *Enn.* III. 8. 10. Cf. aussi Wolfson 1952, 122-123.

elle y participe. Elle arrive donc à la plénitude (*πληροῦται*) et, en obéissant à une impulsion naturelle, elle engendre une image d'elle-même, ces choses qui sont nécessairement inférieures (*κατά θάτερα μὲν συνηγμένον ἐκείνῳ καὶ ταύτῃ ἀπομπιλάμενον καὶ ἀπολαῶν καὶ μεταλαμβάνον αὐτοῦ καὶ νοοῦν, κατά θάτερα δὲ ἐφαπτόμενον τῶν μετ'αὐτό, μᾶλλον δὲ γεννῶν καὶ αὐτό, ἃ ψυχῆς ἀνάγκη εἶναι χεῖρονα*)⁶⁶. Il fallait donc que les âmes n'existassent pas seulement, mais qu'elles révélassent ce qu'elles étaient capables d'engendrer, puisque la loi de la procession veut que chaque essence produise des choses inférieures jusqu'à que ce développement soit arrivé aux ultimes limites du possible.

Dans ce cadre de la procession nécessaire des êtres nous pourrions à bon droit supposer que l'homme empirique se met à la disposition de l'âme, afin qu'elle découvre le terrain favorable de se développer. L'argumentation plotinienne, d'ailleurs, le confirme : « L'inévitable Nécessité (*τὸ ἀναπόδραστον*) et la Justice divine (ἡ δίκη) consiste dans l'empire de la nature qui fait passer chaque âme avec ordre dans l'image corporelle qui est devenue l'objet de son affection et de sa disposition principale (*εἰδῶλον προαιρέσεως καὶ διαθέσεως ἀρχετύπου*). L'âme, notre philosophe continue, se rapproche-t-elle par sa forme tout entière vers l'objet de sa disposition intérieure et c'est ainsi qu'elle est conduite et introduite où elle doit aller »⁶⁷.

Plotin se montre convaincu que ces puissances abstraits, la Nécessité et la Justice, ont la responsabilité d'implanter les âmes aux des corps, de la même manière que dans un animal la nature administre toutes les organes, comme les cornes ou le barbe, selon l'exemple qu'il utilise⁶⁸. Cette confiance est exprimée d'un vocabulaire si expressif, qu'il ne permet pas de mettre en doute les intentions de notre philosophe, puisqu'il affirme avec énergie que l'âme non qu'elle soit forcée de descendre à tel moment dans tel corps, mais à un instant fixé elle descend comme d'elle-même (*οἷον αὐτομάτως*) et entre où il faut.

⁶⁶ Plotin compare cette impulsion naturelle de l'âme avec l'« instinct » de se marier ou de faire des actes honnêtes : *Enn.* IV. 3. 13. Voir aussi *Enn.* V. 1. 7; *Enn.* V. 2. 1.

⁶⁷ *Enn.* IV. 3. 13. Cf. aussi *Enn.* II. 3. 7. de Mendieta 1973, 159-160.

⁶⁸ *Enn.* IV. 3. 13.

Chaque à son heure. Quand cette heure arrive l'âme descend comme si un héraut l'appelait et pénètre dans le corps préparé pour la recevoir. Et il conclut disant que « la descende des âmes dans les corps n'est ni volontaire (*οὔτε ἐκούσαι*) ni forcée (*οὔτε πεμφθεῖσαι*). Elle n'est pas volontaire puisqu'elle n'est pas choisie et consentie par les âmes. Elle n'est pas forcée en ce sens qu'elles n'obéissent qu'à une impulsion naturelle (*τὸ πηδᾶν κατὰ φύσιν*)». ⁶⁹

Il est évident alors que l'inclination des âmes vers le monde sensible et la vie corporelle est nécessaire, puisqu'elles sont soumises à une loi à la fois naturelle et déterminée. Il est intéressant de noter que nous ne trouvons pas chez la pensée plotinienne la notion d'une pêche primordiale effectuée au monde sensible, à cause d'un mauvais coursier, par exemple, comme il paraît selon le mythe du *Phèdre*⁷⁰. La chute de l'âme et son union avec les corps, selon notre philosophe, n'est pas le résultat d'une pêche, une proposition en effet, rejetable : « si l'âme incliner vers le corps c'est n'est pas plus pêcher⁷¹ ». C'est parce que soit les âmes descendent dans le monde sensible pour la perfection de l'univers (*εἰς τελείωσιν τοῦ παντός*), un nouveau paramètre qu'assure le déterminisme plotinien, soit parce qu'elles sont renfermées dans une grotte, suite à une punition divine (*δίκη τὸ τε σπῆλαιον*) leur chute est à la fois une conséquence de leur volonté et de la nécessité⁷². Car la nécessité n'exclut pas la volonté (*ἔχει τό ἐκούσιον ἢ ἀνάγκη*).⁷³

Plotin donc tire l'attention sur le fait que nous pouvons mieux connaître notre vrai moi à travers le monde d'ici-bas⁷⁴. Il est préférable pour l'âme d'être dans le monde sensible (*ἄμεινον ἐν τῷ νοητῷ εἶναι*). Cependant, il est nécessaire, en raison de sa nature, de participer au monde sensible⁷⁵. Parce qu'elle doit faire tous ces efforts ici-bas, étant donné son attache avec le corps humain, pour remonter au monde

⁶⁹ *Enn.* IV. 3. 13.

⁷⁰ *Phèdre*, 247b.

⁷¹ *Enn.* I. 1. 12.

⁷² *Enn.* I. 1. 12; *Enn.* IV. 8. 5.

⁷³ *Enn.* IV. 8. 5.

⁷⁴ *Enn.* I. 2. 4 ; *Enn.* I. 9. Cf. Armstrong 2006, 72-73.

⁷⁵ *Enn.* IV. 8. 7.

intelligible.

D'après cet enseignement donc il paraît que le monde sensible et la vie qui se développe chez lui n'est que la dernière étape de la procession et l'homme empirique semble d'être une manifestation nécessaire de l'âme.

Morphologie du corps : La matière paradoxale selon Plotin

Selon Plotin la matière est mauvaise⁷⁶ étant la source du mal pour l'âme⁷⁷. De ce point de vue résulte deux positions paradoxales qui s'opposent sur les points principaux de la philosophie plotinienne :

(i) Si la matière est mauvaise, de quelle manière provient-elle de l'Un, de celui qui est la source du beau⁷⁸ ?

(ii) Étant donné que la matière est mauvaise elle est conjointement caractérise comme non-être⁷⁹.

Analyse du premier paradoxe

Nous avons vu précédemment le schéma de la procession des êtres de l'Un à l'Intelligence et finalement de l'Intelligence à l'Âme. Dans chaque étape de cette procédure l'être inférieure donne quelque chose de sa substance à l'être qui le suit⁸⁰. Ainsi, pendant la génération de la matière, considérée comme étant la dernière étape de la procession plotinienne, la matière doit recevoir en héritage une part de l'Un, transférée jusqu'à la matière par la procédure de la procession. La validation de cet argument nous amènerait à conclure que l'Un est mauvais lui-même ou qu'il distribue des éléments mauvais aux êtres inférieurs.

La solution que Plotin propose à ce sujet n'est peut-être pas sans rapport avec son célèbre débat contre les Gnostiques, qui croyaient que

⁷⁶ *Enn.* I. 7. 5.

⁷⁷ *Enn.* I. 8. 14.

⁷⁸ *Enn.* III. 4. 1 ; *Enn.* VI. 7. 18.

⁷⁹ *Enn.* II. 4. 16. Cf. *Enn.* II. 5. 4-5. *Enn.* III. 6. 7.

⁸⁰ *Enn.* II. 9. 3.

le créateur du monde est mauvais⁸¹. La génération de la matière donc et par conséquent, l'arrivée du mal dans le monde sensible, est une procédure qui a son origine dans l'âme.

Comme nous l'avons déjà vu Plotin fait référence à deux âmes, l'Âme *universelle* qui est toujours élevée au-dessus des autres êtres parce qu'elle n'est pas capable de descendre, et l'Âme *inférieure*, nos âmes, qu'elles descendent dans le monde sensible parce qu'une place déterminée leur y est assignée. La génération de la matière alors vient d'une partie de cette âme inférieure, la partie qui entre dans les plantes ou dans les niveaux inférieurs de la réalité⁸². Cette partie de l'âme inférieure, appelée par Plotin *âme particulière*, est éclairée quand elle se tourne vers ce qui est supérieur et elle rencontre l'Être. Lorsqu'elle se tourne vers ce qui est inférieur elle rencontre le non-être. C'est ce qu'elle fait quand elle se tourne vers elle-même. En voulant s'appartenir à elle-même, elle tombe dans le vide et devient indéterminée produisant ce qui est au-dessous d'elle, une image d'elle-même qui est le non-être. L'image de cette image, la matière, est indéterminée et tout à fait obscure : « ποιεῖ εἶδωλον αὐτῆς, τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη καὶ τούτου τὸ εἶδωλον τὸ ἀόριστον πάντῃ σκοτεινόν, ἄλογον γὰρ καὶ ἀνόητον πάντῃ καὶ πολὺ τοῦ ὄντος ἀποστατοῦν ».⁸³

Cette procédure est différente du schéma de la procession que Plotin utilise en décrivant la génération des êtres supérieurs. L'âme particulière devient la génératrice de la matière, pas à cause de sa surplénitude, comme dans le cas de l'Un, mais parce que sans lieu (matériel) ou corps elle ne peut pas venir dans le monde sensible : « σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχὴ, ἐπεὶ οὐδέ τόπος ἄλλος ἐστίν, ὅπου πέφυκεν εἶναι »⁸⁴. En plus, à l'opposition de l'immutabilité de l'Un et de l'Intelligence tout au long de la procession des êtres⁸⁵, l'âme particulière produit la matière en étant en mouvement, « οὐ

⁸¹ *Enn.* II. 9. 14-15. Cf. aussi Laurent 1999, 33-35 ; Arnou 1967, 31-40 ; Katz 1954, 289-298.

⁸² *Enn.* III. 4. 1 ; *Enn.* III. 9. 2-4. Cf. Corrigan 2005, 45.

⁸³ *Enn.* III. 9. 3 ; *Enn.* III. 4. 1. Cf. O'Brien 1996, 181-183.

⁸⁴ *Enn.* IV. 3. 9 ; IV. 8. 5. Cf. Van Riel 2001, 136-138.

⁸⁵ *Enn.* V. 2. 1.

μένουσα ποιῇ et κινουμένη γεννᾶν»⁸⁶. Ce mouvement pendant la génération de la matière est le mouvement de l'âme vers elle-même et vers ce qui vient après celle-ci, la matière.⁸⁷

D'après cette analyse nous avons tenté de proposer les limites qui sont nécessaires lorsque nous avons traité de la matière. Nous avons ainsi essayé de montrer que l'Un n'est pas responsable de l'introduction du mal dans le monde sensible. Nous allons désormais tenter d'éclairer comment la matière elle-même est devenue mauvaise. Pour ce faire nous allons désormais entreprendre l'analyse du deuxième paradoxe.

Analyse du deuxième paradoxe

Plotin se réfère à la matière comme étant non-être (*μη ὄν*). Cette définition est très complexe et difficile et provoque conjointement défaut de suite dans sa pensée. Depuis Parménide et son affirmation que le non-être n'existe pas⁸⁸, la notion de l'être (*ὄν*) consiste la conception fondamentale pour l'affirmation de la réelle existence des êtres (Heidegger 1990, 61). Plotin cependant utilise cette notion et lui donne un sens affirmatif. Quand il se réfère à la matière comme étant non-être cela ne signifie pas que la matière n'existe pas. Au contraire, le non-être chez Plotin désigne un état de l'existence de chaque être, une manière selon laquelle les êtres *sont*.

Tous les êtres donc, sauf l'Être lui-même (l'Un) participent à l'altérité par rapport à l'Être, et, puisqu'ils sont distingués ils sont considérés comme étant non-être. Cela va de même dans le cas des Formes, considérées comme non-être. Elles participent à l'Être en participant à l'altérité par rapport à l'Être (Van Riel 2001, 129-132 ; O'Brien 1996, 172-174).

⁸⁶ *Enn.* III. 4. 1 ; V. 2. 1.

⁸⁷ *Enn.* III. 9. 3.

⁸⁸ Parménide, Fr.2 (Procl. *In Tim.* I, 345, 18. Simpl. *In Phys.* 116, 28). (Cf. Kirk, Raven, Schofield 1988, 252-257). Plotin lui aussi affirme la déclaration de Parménide: *Enn.* VI. 6. 18 : « ὥστε ταύτη Παρμενίδης ὀρθῶς ἐν εἰπὼν τὸ ὄν καὶ οὐ δι' ἐρημίαν ἄλλου ἀπαθές, ἀλλ' ὅτι ὄν, μόνῳ γὰρ τούτῳ παρ' αὐτοῦ ἐστὶν εἶναι ».

La matière alors est elle-même non-être. Est-t-elle toutefois non-être de la même manière qu'un objet ou qu'un animal, étant donné que l'objet et l'animal participent à l'altérité par rapport à l'Être, en étant non-être⁸⁹ et si la matière se comporte de la même manière dans le cadre de sa participation, nous pourrions en déduire que soit tous les objets ou les animaux qui participent à l'Être sont mauvais, soit la matière est mauvaise à cause d'une autre raison.

La soi-disant mauvaise matière

Il paraît que Plotin avait connu ce piège intellectuel dérivant de sa doctrine sur la matière. Une réponse logique afin d'éviter ceci serait l'identification de l'altérité à la matière, en sorte que les êtres participant de la matière-altérité deviennent non-être. Plotin n'accepte pas cependant cette éventualité. Au contraire, il n'identifie pas la matière à l'altérité, mais à seulement une partie de l'altérité, le contraire des Formes : « ἄρ'οὖν καὶ ἑτερότητι ταυτόν; ἢ οὐ, ἀλλὰ μορίῳ ἑτερότητος ἀντιταπτομένῳ πρὸς τὰ ὄντα κυρίως, ἃ δὴ λόγοι. Διό καὶ μὴ ὄν οὕτω τι ὄν καὶ στερήσει ταυτόν, εἰ ἡ στέρησις ἀντίθεσις πρὸς τὰ ἐν λόγῳ ὄντα».⁹⁰

Ainsi Plotin explique que le mal se trouve dans le non-être en faisant deux distinctions :

(i) Le non-être est le mal et il est identifié à la matière. Il n'est pas le non-être absolu (τὸ παντελῶς μὴ ὄν), et,

(ii) ce non-être diffère de l'Être étant en quelque sorte la forme du non-être (εἰδός τι τοῦ μὴ ὄντος ὄν) parmi le non-être (περὶ τι τῶν μεμιγμένων τῷ μὴ ὄντι ἢ ὁπωσοῦν κοινωνούντων τῷ μὴ ὄντι)⁹¹. Cette distinction sépare le mal, la matière donc, du non-être des Formes, lesquelles deviennent non-être en participant à l'altérité.

⁸⁹ *Enn.* I. 8. 3.

⁹⁰ *Enn.* II. 4. 16. Cf. *Sophiste*, 257c-258e. Cordero 2005, 175-189.

⁹¹ *Enn.* I. 9. 3. O'Brien 1996, 174.

Privation

Nous constatons alors que la matière est en quelque sorte la forme du non-être, pas le non-être lui-même. La matière en étant la forme du non-être elle aura la possibilité de se mêler à d'autres êtres de la même manière que les Formes se mêlent entre elles afin de construire la réalité.

Plotin n'accepte pas cette conception parce que la matière, comme étant non-être, n'est pas une forme négative. Les Formes négatives, comme par exemple le *non beauté*, se forment d'une partie de la Forme de l'altérité, laquelle s'oppose à la beauté. La négation toutefois de la beauté n'est pas l'extension du contraire de la beauté. Nous disons par exemple qu'une femme est «*pas belle* ». La négation de l'opinion *pas belle* que nous utilisons pour décrire cette femme n'ajoute rien à son antonyme qui est la laideur. En d'autres termes, nous n'affirmons pas que cette femme est laide parce que peut-être elle ne l'est pas. Nous utilisons une expression négative afin de prononcer une opinion objective à propos d'une femme que nous voyons. Plotin mentionne toutefois que la forme du non-être (la matière) n'est pas la négation de l'Être, la négation de sa substance donc, mais son contraire, « τῇ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή [...] πάντα τὰ ἐν τῇ φύσει ἐκατέρᾳ ἐναντία »⁹². Cette conception est une modification de l'argumentation d'Aristote qui affirme dans ses *Catégories* que le contraire de la substance n'existe pas⁹³. Plotin accepte une partie de l'argumentation d'Aristote puisqu'il précise que dans le monde sensible n'existe pas le contraire de la substance de l'individu. Il se distingue en acceptant qu'il est possible que le contraire de la substance elle-même puisse exister⁹⁴. Plotin mentionne qu'il est possible d'être contraires même dans le cas des substances individuelles. L'eau et le feu par exemple ont une base commune, la matière. Si l'eau et le feu pouvaient exister sans la matière, ils seraient

⁹² *Enn.* I. 9. 6.

⁹³ *Cat.* 5.3b24-32. Aristote affirme aussi que les êtres ne peuvent pas exister sans avoir de substance. Cf. *Metaph.* 1069a39-1069b.

⁹⁴ *Enn.* I. 8. 6.

contraires⁹⁵. La matière alors exclue l'opposition des substances. La conclusion de Plotin est que la matière et la substance n'ont pas une base commune, que la matière est le contraire de la substance⁹⁶ et qu'elle est par conséquent mauvaise.⁹⁷

De quelle manière la matière pourrait être effectivement le contraire de la substance ? Plotin résout ce problème en s'inspirant largement d'Aristote. Ce dernier ayant voulu réfuter la pensée Eléatique, qui affirmait que ce qui vient à l'être provient de ce qui n'est pas. Aristote utilise l'exemple d'un homme sans éducation⁹⁸ qui devient homme instruit. Ce qui change dans cette protase n'est pas la substance de l'homme mais le défaut, l'absence donc de l'éducation. Aristote mentionne que si la substance se modifie, l'homme disparaît, comme il arrive dans le cas de la laideur qui devient beauté : Selon donc le désir de cette dernière la laideur disparaît afin que la beauté prenne sa place.⁹⁹

Plotin suit l'argument d'Aristote¹⁰⁰ mais lorsqu'il fait référence à la phrase : « l'homme sans éducation devient homme instruit », il retient la privation. Pour justifier son propos il précise que l'état « *sans éducation* » demeure, même s'il possède la Forme de l'*instruction*. Par conséquent, la matière selon Plotin est toujours privation, parce que la participation de la privation à la Forme n'offre pas de changement. L'homme sans éducation reste toujours sans éducation, même si la Forme de l'éducation le fait instruit ou la laideur reste de la laideur, même si la Forme de la beauté la couvre¹⁰¹. La matière ne peut pas comporter une puissance créative pour l'évolution du monde sensible¹⁰². Ce qui fait le monde sensible évoluer est son association aux Formes¹⁰³.

⁹⁵ *Enn.* I. 8. 6.

⁹⁶ *Enn.* I. 8. 6.

⁹⁷ *Enn.* I. 8. 10. O'Brien 1996, 175-177.

⁹⁸ Arist. *Physiques*, I.7.189b32-191a3.

⁹⁹ *Physiques*, I. 9. 192a, 16-25.

¹⁰⁰ *Physiques*, I.7, 189b-191a. Plotin utilise le même exemple dans *Enn.* II. 5. 2.

¹⁰¹ *Enn.* III. 6. 11. Schäfer 2004, 275-276 ; O'Brien 1996, 180.

¹⁰² *Enn.* II. 4. 16. Cf. Armstrong 1940, 95.

¹⁰³ *Enn.* II. 4. 12.

La conception du corps selon Plotin : une conception controversée

D'après ce qui vient d'être évoqué par l'argumentation plotinienne sur la matière deux propositions émergent :

(i) Le corps est mauvais par sa nature.¹⁰⁴

(ii) L'homme est mauvais dès sa formation et porte le mal comme ingrédient de sa nature matérielle.¹⁰⁵

Porphyre affirme ces propositions. « Le philosophe Plotin, qui a vécu de nos jours, paraissait honteux d'avoir un corps¹⁰⁶ ». Le biographe continue mentionnant un incident entre le maître et son élève, Amélius. Ce dernier le priait de se laisser peindre. La réponse de Plotin confirme sa répulsion insurmontable pour le corps : « N'est-ce pas assez de porter cette image ? Est-ce le corps un objet qui vaut la peine d'être regardé ?¹⁰⁷ ». Un questionnement qui se répète, lorsque Plotin se demande comment l'âme peut entrer dans un corps, suite d'une expérience transcendante : « Souvent, m'éveillant du sommeil du corps pour revenir à moi, et détournant mon attention des choses extérieures pour la concentrer en moi-même, j'y aperçois une admirable beauté, et je reconnais que j'ai une noble condition : car je vis alors d'une vie excellente, je m'identifie avec Dieu et édifié en lui j'arrive à cet acte qui m'élève au-dessus de tout intelligible. Mais si, après m'être ainsi reposé au sein de la Divinité, je redescends de l'intelligence à l'exercice du raisonnement, je me demande comment je puis ainsi m'abaisser actuellement, et comment mon âme a pu jadis

¹⁰⁴ Cf. par exemple *Enn.* I. 8. 4.

¹⁰⁵ Voyez par exemple *Enn.* I. 7. 3.

¹⁰⁶ *Vita Plotini*, 1: « Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη ». Cette déclaration affirme plutôt qu'elle prouve que notre philosophe n'ait que du dédain pour le corps. Parce que, l'interprétation de Porphyre de la conception plotinienne du corps est en effet l'écho de sa théorie même. A propos de la théorie du Porphyre sur le corps voyez Stobée, *Flor.*, XXI ; Porphyre, *Principes de la théorie des intelligibles*, II, LIX-LV ; *De l'impassibilité des choses incorporelles*, VII ; *Doutes sur l'âme*, XXII. (Cf. Clark 1996, 288-291). Elle est célèbre, d'ailleurs, la réfutation de St. Augustine (*Retractationes*, 1.4.3) sur le pessimisme de Porphyre, concernant le corps humain. Cf. aussi Miles 1999, 90-92. Rist 1996, 391-392; Rist 1988, 402-415.

¹⁰⁷ *Vita Plotini*, 1.

entrer dans un corps, puisque, quoiqu'elle soit actuellement dans le corps, elle possède encore en elle-même toute la perfection que j'y découvre¹⁰⁸».

Le passage mentionné donne l'assurance aux écrits de Porphyre et sa proclamation axiomatique que son maître paraissait honteux d'avoir un corps, une jugement en bonne entente avec le mépris profond de la tradition platonique¹⁰⁹, imprégnée d'ailleurs dans la terminologie de notre philosophe. Il est facile alors de conclure que l'opinion de Plotin sur le corps est négative, puisqu'il répète souvent¹¹⁰ qu'il faut fuir d'ici-bas parce qu'il serait ridicule de prétendre que le bonheur se rapporte à cette partie animale de l'homme¹¹¹.

Cette dernière déclaration révèle peut-être la perception plotinienne du corps, cependant nous pensons qu'il faut la placer dans un autre contexte, celui de la purification, puisque l'impression que la philosophie plotinienne nous fait, à propos du corps, est en effet positive.

Comme nous avons déjà mentionné le corps, et par conséquent la vie corporelle, est le dernier degré du procès de l'émanation, selon laquelle toutes les choses, tant qu'elles persévèrent dans l'être, tirent nécessairement de leur propre essence et produisent au-dehors une nature qui dépend de leur puissance, étant en même temps l'image de l'archétype dont elle provient¹¹². Si nous inversons ce trajet nous serons ramenés à l'Un, nous nous élèverons à lui, dont nous avons pour principe dès notre origine (*ἀνάγεται γὰρ καὶ τὸ ἡμέτερον καὶ ἡμεῖς εἰς τὸ ὄν, καὶ ἀναβαίνομεν τε εἰς ἐκεῖνο καὶ τὸ πρῶτον ἀπ'ἐκείνου*)¹¹³. Parce que ce qui est engendré par l'Un est obligé de se conserver beaucoup de la nature de son parent (*ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτό*) et lui ressemble, comme la lumière ressemble au soleil¹¹⁴. Autrement dit « nous pouvons rapporter au principe d'un être

¹⁰⁸ *Enn.* IV. 8. 1.

¹⁰⁹ Cf. par exemple *Phédon*, 66c ; 67de ; 82e-83a ; *Cratyle*, 404a.

¹¹⁰ *Enn.* I. 2. 1 ; *Enn.* III. 4. 2.

¹¹¹ *Enn.* I. 4. 14.

¹¹² *Enn.* V. 1. 6 ; *Enn.* V. 4. 1.

¹¹³ *Enn.* VI. 5. 7.

¹¹⁴ *Enn.* V. I. 7.

sa partie inférieure elle-même, malgré le nombre des parties intermédiaires qui la séparent du principe¹¹⁵». En même temps, nous l'avons dit, il professe que les âmes ont une impulsion naturelle vers les choses inférieures, donc les corps, un enseignement qui rappelle beaucoup le vocabulaire du *Timée* : nous sommes une plante dont ses racines se trouvent au ciel mais ses branches allongent dans la nature corporelle¹¹⁶.

Le corps alors, d'après les arguments mentionnés ci-dessus, est une chose positive. L'inconsistance de cette argumentation toutefois se dévoile lorsque nous réintroduisons et appliquerons dans ce débat les résultats de l'analyse plotinienne à propos de la matière. Ceci dit que Plotin semble osciller entre la nécessité que son système présuppose, considérant le corps comme un élément indispensable aux âmes mais aussi bien la charge négative que la matérialité confère au corps ; la source du mal pour les âmes.

La solution que Plotin nous fournit sur ce sujet est étonnante : Le corps lui-même n'est pas matériel, si l'on juge de la manière que Plotin considère la matière. C'est parce que la matière est incorporelle, puisque le corps n'existe qu'après elle (*ἔστι μὲν οὖν ἀσώματος, ἐπείπερ τὸ σῶμα ὕστερον*)¹¹⁷. Il s'agit d'un argument important chez notre philosophe, la distinction entre l'antérieure (*πρότερον*) et le postérieure (*ὕστερον*). D'après cette distinction il y a un certain ordre (*τάξις*) de compréhension des choses, puisque nous les apercevons entières d'un seul coup d'œil (*τῷ θεωμένῳ οὐκ ἔχει ἄλλως ἢ τάξει τὸ πρότερον καὶ τὸ ὕστερον ἅμα τὸ πᾶν θεωμένῳ*), comme dans une plante, suivant l'exemple de Plotin, nous apercevons l'ordre qui s'étend des racines au sommet¹¹⁸. C'est-à-dire que le corps ne peut pas être matériel, puisque la matière est une chose antérieure du corps, de ce fait il doit être une autre chose que la matière.

Le corps alors est un intermédiaire entre la matière et la Forme,

¹¹⁵ *Enn.* IV. 8. 5. Cf. aussi *Enn.* III. 8. 4.

¹¹⁶ *Timée*, 90a ; *Enn.* IV. 3. 4.

¹¹⁷ *Enn.* III. 6. 7.

¹¹⁸ *Enn.* IV. 4. 1. Smith 1996, 209-211.

il s'agit d'un amalgame de ceux deux, τὸ κοινὸν ἔφαμεν ἡμῶν εἶναι¹¹⁹. Âme et corps marchent ensemble dans le système de Plotin. Ils viennent de l'Un vers le monde sensible représentant des niveaux différents de l'évolution, de l'unité à la multiplicité. Ainsi, malgré le fait que l'âme n'a pas besoin du corps pour son existence, il est cependant nécessaire afin qu'elle fasse son entrée dans le monde sensible, car si le corps était absent il ne pourrait pas exister de procession pour l'âme, puisque le corps est le lieu naturel de son développement, « οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι ».¹²⁰

Comme Plotin professe ce n'est pas la formation du monde qui fait les âmes descendre dans le monde sensible. Avant même que le monde sensible existe elles étaient déjà disposées à en faire partie, à s'en occuper, à l'administrer et y exercer leur puissance¹²¹. En plus, Dieu lui-même a envoyé l'âme dans le corps. Á ce point Plotin suit *Timée* et mentionne que l'âme a été donnée pour rendre le monde intelligent, parce que sans âme le monde n'aurait pu être intelligent comme il devrait être (ἐννοῦν μὲν αὐτὸ ἔδει εἶναι, ἄνευ δὲ ψυχῆς οὐχ οἶόν τε ἦν τοῦτο γενέσθαι)¹²². Malgré le fait que l'âme ait une essence divine, elle entre dans un corps. Bien que l'âme soit un dieu inférieur elle descend dans le monde sensible étant donnée son inclination volontaire, dans le but de développer sa puissance et d'orner ce qui est inférieur d'elle-même, « τοῦ μετ'αὐτὴν κοσμήσει ὥδὲ ἔρχεται »¹²³.

La corrélation entre l'âme et le corps ne peut pas être donc discordante parce que l'âme donne à tout ce qu'elle touche une forme selon la nature, elle domine les corps par la vertu de son essence, les fait devenir ce qu'elle veut, car rien ne peut opposer de résistance à sa

¹¹⁹ *Enn.* I. 1. 10 ; *Enn.* III. 6. 7. Armstrong 1940, 90; Laurent 1999, 27.

¹²⁰ *Enn.* IV. 3. 9.

¹²¹ *Enn.* III. 2. 7 : « οὐδὲ γὰρ, ὅτι κόσμος ἦν, ἐληλύθασιν, ἀλλὰ πρὸ κόσμου τὸ κόσμου εἶναι εἶχον καὶ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ὑφιστάναι καὶ διοικεῖν καὶ ποιεῖν ὅστις τρόπος [...] ». Cf. aussi *Enn.* IV. 8. 5.

¹²² *Enn.* IV. 8. 1. *Timée*, 34b.

¹²³ *Enn.* IV. 8. 5.

volonté¹²⁴. L'âme par conséquent communique la vie aux êtres qui ne l'ont point par eux-mêmes et celle-ci est semblable à sa propre vie. Or, vivant dans la Raison, elle donne au corps une raison qui est une image de celle qu'elle-même possède.

Âme et corps : L'union de l'âme et du corps selon Plotin

L'union de l'âme avec le corps s'agit d'une union provisoire, puisqu'il a lieu dans le monde sensible dans lequel s'introduisent la corruption et, finalement, la mort du corps¹²⁵. L'âme, donc, après sa descente dans le monde sensible, trouve un corps dans le but d'y rentrer¹²⁶. Seulement une partie d'elle fait toutefois ceci, sa partie inférieure, l'idole (εἰδωλον) de l'âme supérieure.¹²⁷

De quelle manière l'âme entre dans le corps ? Selon Plotin il est plus précis de dire que le corps s'approche de l'âme¹²⁸, parce que il a l'aptitude (ἐπιτηδειότητι) d'en rapprocher¹²⁹. Cependant, l'union de l'âme et du corps ne peut pas être désignée par des sens territoriales, parce que ni une partie de l'âme, ni l'âme tout entière est dans le corps comme dans un lieu, puisque le lieu a comme propriété de contenir un corps. Là où chaque chose est divisée, il est impossible donc que le tout (chose) soit dans chacune de ses parties. L'âme au contraire n'est pas un corps. Elle contient le corps plutôt qu'il ne la contient.

¹²⁴ *Enn.* IV. 3. 10 : « Ἡ δὲ οὐσίας δυνάμει κυρία σωμάτων εἰς τὸ γενέσθαι τε καὶ οὕτως ἔχειν ὥς αὐτὴ ἄγει, οὐ δυναμένων τῶν ἐξ ἀρχῆς ἐναντιοῦσθαι τῇ αὐτῆς βουλήσει ».

¹²⁵ Notons que Plotin à ce point ne fait pas allusion à l'âme du monde. Il se réfère justement à l'âme qui entre dans le corps. Sur l'âme du monde voyez : *Enn.* IV. 3. 9 ; *Enn.* V.1.2. Laurent 1999, 53-66.

¹²⁶ *Enn.* IV. 3. 6.

¹²⁷ *Enn.* I. 1. 12 ; *Enn.* IV. 3. 27. Plotin distingue les trois parties suivantes de l'âme : (i) la partie intellectuelle pure, occupée des choses divines, (ii) la partie discursive qui est l'homme rationnel, et, (iii) la ἄλογος ψυχή, qui est responsable de la nourriture, la croissance et les sensations. Cette dernière est justement celle qui entre dans le corps.

¹²⁸ *Enn.* III. 9. 3 ; *Enn.* IV. 3. 22. *Timée*, 36de.

¹²⁹ *Enn.* VI. 4. 15 : « ἢ ἐπειδὴ ἐπιτηδειότης αὐτῷ παρῆν, ἔσχε πρὸς ὃ ἦν ἐπιτηδεῖον ». Cf. aussi *Enn.* IV. 8. 4. Rich 1963, 4; Derrida 2010, 23-30.

En plus l'âme, comme Plotin explique, n'est pas dans le corps comme dans une vase car dans ce cas le corps serait inanimé, soit comme une vase qui contient l'âme, soit comme un lieu (*ὅλως μὲν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι*)¹³⁰. La déclaration cependant la plus exacte est que l'âme est dans un corps ou un corps a de l'âme, puisque le corps est visible. Nous pouvons donc comprendre la présence de l'âme dans celui-ci par son comportement, tandis que l'âme est invisible. Sa présence et son activité pouvant passer inaperçues sans avoir un corps ou une chose autre qui pourra nous faire comprendre qu'elle existe.

Toutefois, notre philosophe paraît avoir des problèmes à propos de la manière dont l'âme s'unisse avec le corps. L'incident que Porphyre mentionne dans son *Vita Plotini* (*Vita Plotini*, XIII.), racontant que le maître essaie pendant trois jours de résoudre le problème de l'union de l'âme avec le corps, révèle la difficulté et les doutes de Plotin, lorsqu'il tente de donner une réponse définitive à ce problème. En effet, aucune théorie et aucune parmi les comparaisons effectuées par lui n'arrive pas à expliquer le rapport de l'âme avec le corps. « Est que l'âme se trouve dans le corps comme le pilot dans le navire ? », Plotin demande-t-il. Cet exemple aurait été approprié si le but était d'exprimer le fait que l'âme soit séparable du corps. Il n'indique pas toutefois convenablement la manière dont l'âme est présente dans le corps. Si l'âme est dans le corps à la manière d'un passager qui se trouve dans le navire, elle n'y sera que par accident. Si en revanche sa place est semblable à celle d'un commandant dans le navire qu'il gouverne, l'analogie n'est pas tout à fait adéquate, car le commandant ne se trouve pas dans tout le navire à la manière que l'âme se trouve tout entière dans tout le corps. Pourrait-on dire que l'âme est dans le corps comme l'est un gouvernail que nous supposons comme étant animé et renfermant en lui-même le pouvoir de gouverner le navire ? Cette comparaison est encore inappropriée car le gouvernement du bateau vient du dehors et n'est pas un pouvoir du bateau même. En assimilant l'âme à un commandant incorporé à son gouvernail, nous considérons qu'elle est placée dans le corps de telle

¹³⁰ *Enn.* IV. 3. 20.

sorte qu'elle le meuve à son gré.¹³¹

En effet, Plotin suit *Timée* de Platon¹³² en expliquant que le corps est dans l'âme et non l'âme dans le corps, et qu'il y a d'une part une partie de l'âme dans laquelle se trouve le corps et de l'autre, une partie dans laquelle il n'y a aucun corps, dans le sens où il y a des puissances de l'âme dont le corps n'a pas besoin. Au contraire, notre philosophe accepte que les puissances de l'âme étant dans le corps soient celles dont le corps a effectivement besoin. Elles y sont présentes sans que cela signifie qu'elles sont installées dans les différentes parties du corps, ni dans le corps entier, tandis que la faculté de sentir n'est pas réservée à une partie précise de l'organe capable de sentir: « πρὸς μὲν αἴσθησιν παρῆναι παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ τὸ αἰσθητικόν »¹³³.

Est-ce que la chute de l'âme nécessaire ? (II)

Voisin du concept de l'union de l'âme avec le corps est celui de la nécessité du corps humain. Quelques présuppositions d'un déterminisme inné chez la pensée de Plotin ont déjà remarqué. Nous avons, aussi, demandé de préciser pourquoi soit-elle nécessaire l'existence de l'homme empirique. L'exposition, déjà faite ci-dessus, du comment l'âme entre dans le corps nous permettra de re-examiner quelques paramètres du déterminisme plotinienne, ainsi que mieux comprendre l'importance du corps humain pour sa philosophie.

Un passage assez intéressant va nous introduit au cœur de ce problème. Notre philosophe s'entretient avec la Nature, à propos de la génération du monde sensible, et il demande pourquoi elle produit. « Les principes qui m'ont engendrée m'ont donné naissance sans agir » répond-t-elle. « Étant donc née moi-même de la contemplation, j'ai une nature contemplative (*φύσις φιλοθεάμων*). Ce qui contemple en moi

¹³¹ *Enn.* IV. 3. 21 ; *Enn.* IV. 7. 1 : « L'homme n'est pas un être simple. Il y a en lui une âme et un corps, qui est uni à cette âme, soit comme instrument, soit de quelque autre manière ».

¹³² *Timée*, 36de. Cf. aussi *Alcibiade I*, 129ce ; *Phédon*, 87b. Charrue 1978, 185-190.

¹³³ *Enn.* IV. 3. 22.

produit une œuvre de contemplation, comme les géomètres décrivent des figures en contemplant. Mais, ce n'est pas en décrivant des figures, c'est en contemplant que je laisse tomber de mon sein les lignes qui dessinent les formes des corps¹³⁴». Notre vie, en d'autres termes, nos actions et nos expériences quotidiennes ne sont que l'expression de cette nature contemplative (*τῆς φιλοθεάμονος φύσεως*) de l'âme et de son impulsion naturelle de produire des choses inférieures, puisque « s'il n'y avait pas de corps, il ne pourrait y avoir pour l'âme de procession »¹³⁵.

Comme nous avons déjà vu, Plotin explique que les âmes particulières possèdent à la fois une conversion (*ὁρέξει νοερᾷ*) vers le principe dont elles procèdent et un pouvoir sur les choses inférieures. Elles sont transformées en passant de l'état dans lequel elles vivent avec l'âme universelle vers une existence particulière et indépendante¹³⁶. C'est parce qu'elles semblent fatiguées de demeurer avec une autre (*καὶ οἷον κάμνουσαι τὸ σὺν ἄλλῳ εἶναι*)¹³⁷. S'éloignent donc de l'âme universelle et quand elles cessent de tenir leurs regards tournés vers le monde intelligible (*μὴ πρὸς τὸ νοητὸν βλέπειν*) elles s'isolent dans leur existence particulière¹³⁸. Elles sont attachées alors à un corps et elles concentrent leur attention exclusivement sur ceci.

Notre philosophe utilise une terminologie étonnante pour décrire le renoncement des âmes particulières de la vie calme là-haut : « μονοῦται, ἀσθενεῖ, φυγοῦσα, τοῦ ὅλου ἀπέστη »¹³⁹. Son vocabulaire décrit avec la même intensité la vision pessimiste du *Phèdre*¹⁴⁰. Les âmes ont perdu leurs ailes (*περορρυῆσαι*), elles sont enchaînées dans les liens du corps (*ἐν δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέσθαι*) ; emprisonnées, obligées d'avoir recours aux sens, puisqu'elles ne peuvent faire usage de l'intelligence, elles sont ensevelies dans un

¹³⁴ *Enn.* III. 8. 4. Dodds 1960, 4-5.

¹³⁵ *Enn.* IV. 3. 9: « σώματος μὲν μὴ ὄντος οὐδ' ἂν προέλθοι ψυχὴ [...] ».

¹³⁶ *Enn.* IV. 8. 4 : « Μεταβάλλουσαι δὲ ἐκ τοῦ ὅλου εἰς τὸ μέρος τε εἶναι καὶ ἑαυτῶν [...] ἀναχωροῦσιν εἰς τὸ ἑαυτὸν ἕκαστη ».

¹³⁷ *Enn.* III. 9. 2 : *Enn.* IV. 3. 12 : *Enn.* V. 1. 1.

¹³⁸ *Enn.* IV. 8. 4-5.

¹³⁹ *Enn.* IV. 8. 4-5

¹⁴⁰ *Phèdre*, 246d. *Enn.* IV. 8. 4. Cf. Laurent 1999, 108-109.

tombeau, dans une grotte (*τεθάφθαι καὶ ἐν σπηλαίῳ εἶναι*)¹⁴¹. Ces dernières affirmations nous laissent affirmer que la pensée plotinienne est imprégnée d'un déterminisme, puisqu'il affirme lui-même que les corps sont déjà préparés pour recevoir les âmes (*προπαρασκευάσης ταύτης αὐταῖς οἰκήσεις*)¹⁴² avant qu'elles deviennent l'homme¹⁴³.

Plotin a déjà observé que s'il n'y avait pas de corps, il ne pourrait y avoir pour l'âme de procession, car le corps est le lieu naturel de son développement (*οὐδὲ τόπος ἄλλος ἐστὶν ὅπου πέφυκεν εἶναι*)¹⁴⁴. Puisque l'âme, il ajoute, doit s'étendre, elle engendre un lieu qui la reçoive, donc le corps, puisque il n'est pas permis ce qui approche de l'âme ne participât en rien à la raison (*οὐ γὰρ ἦν θεμιτὸν γειτονοῦν τι αὐτῇ λόγου ἁμοιρον εἶναι*).¹⁴⁵

Pourquoi, cependant, le corps est tant indispensable pour l'âme ? Plotin nous répond : « Les facultés de l'âme seraient inutiles si elles sommeillaient toujours dans l'essence incorporelle (*ἐν τῷ ἀσωμάτῳ ἡρεμοῦντα*) sans passer à l'acte¹⁴⁶ ». La procession de l'âme vers la vie corporelle donc est nécessaire, puisqu'elle ne pourrait pas manifester ses puissances¹⁴⁷. Il est nécessaire pour l'âme de regorger, de créer des choses qui lui sont inférieures, afin qu'elle puisse prendre conscience des puissances et des facultés qu'elle possède. Parce que nos facultés seraient vaines si nous ne les manifestations pas en les faisant passer de la puissance à l'acte (*τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἔλαθεν ἂν ἃ εἶχεν οὐκ ἐκφανέντα οὐδὲ πρόοδον λαβόντα*). Il s'agit d'une conception paradoxale, puisque Plotin emploie la nécessité de la procession de l'âme vers la vie corporelle et son union avec le corps dans le but d'expliquer la vie humaine, notre vie même dans ce monde. Cette effort pourrait signifie que la vie humaine, nos vies mêmes, n'est qu'une acte d'un œuvre que

¹⁴¹ *Enn.* IV. 8. 4. *Cratyle*, 400c.

¹⁴² *Enn.* IV. 3. 6 ; *Enn.* III. 2. 7 : « [...] πρὸ κόσμου τὸ κόσμου εἶναι εἶχον [...] ».

¹⁴³ *Enn.* IV. 7. 85.

¹⁴⁴ *Enn.* IV. 3. 9.

¹⁴⁵ *Enn.* IV. 3. 9. Cf. aussi IV. 3. 24.

¹⁴⁶ *Enn.* IV. 8. 5: « [...] τάς τε δυνάμεις ἄγουσα αὐτῆς εἰς τὸ φανερόν καὶ δείξασα ἔργα τε καὶ ποιήσεις, ἃ ἐν τῷ ἀσωμάτῳ ἡρεμοῦντα μάτην τε ἂν ἦν εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἀεὶ οὐκ ἰόντα [...] ».

¹⁴⁷ *Enn.* IV. 8. 5.

nous ignorons, une scène sur laquelle l'âme est appelé à déployer ses puissances et prouver sa parenté avec le monde intelligible.¹⁴⁸

L'importance, toutefois, de cette théorie est plus grave, puisqu'elle s'intègre au cadre générale de la pensée plotinienne sur l'âme et son corrélation avec le corps, notamment à propos du rapport des sensations avec le corps.

Plotin et la liberté de l'homme

Il importe de noter que la conception de la liberté chez la pensée de Plotin s'agit d'un thème complexe. Il associe à la fois la notion du déterminisme, un thème typique dans la pensée antique, dont nous avons déjà vu chez lui, et la dévotion à la liberté, un thème particulièrement plotinienne (Henry 1931, 201-211). Notons aussi la complexité du sujet, puisque nous demandons de connaître si l'homme est libre, si cette liberté s'agit d'une qualité de l'âme ou une qualité du complexe humain. Nous demandons, finalement, si la liberté de l'homme peut diriger l'âme vers sa patrie originelle, sur la voie des vertus, ou si elle est la raison de l'attachement de l'âme aux affaires du corps. Le questionnement alors concerne la liberté de choisir entre les passions ou les vertus.

La première étape de l'argumentation de notre philosophe sur la liberté humaine concerne le destin (*εἰμαρμένη*), la théorie qui considère les mouvements des astres et des planètes comme responsables pour des destins et des vies prédéterminées (de Mendieta 1973, 1-24). Ce fait lui sert d'argument contre telles théories, ainsi que contre des théories philosophiques pareilles.

Plotin observe que la diversité des mœurs et des caractères lui sert obligé de rechercher les causes les plus éloignées (*καὶ τρόποι δὴ καὶ ἡθὴ διάφορα καὶ τύχαι ἐπὶ τὰ πόρρω ἀξιοῦσιν ἵέναι*)¹⁴⁹. Donc, il se demande si nous nous possédons nous-mêmes le libre-arbitre : « en quel sens nous disons que nous possédons le libre-arbitre ou quelque

¹⁴⁸ Plotin, en effet, emploie souvent une terminologie tirée par le monde du théâtre. Cf. par exemple *Enn.* III. 2. 15. Cf. Ciapalo 1978, 61-72.

¹⁴⁹ *Enn.* III. 1. 2.

chose dépend de nous ? ¹⁵⁰ ». C'est-à-dire, sommes-nous libres de choisir notre propre destin, sommes-nous nous-mêmes responsables pour nos décisions et nos actes, sommes-nous coupables de diriger notre propre avenir ? Ou, au contraire, nous sommes des pions sur un échiquier cosmique où tous de nos actions sont déjà prédéterminées ?

Nous rencontrons de nouveau la pratique aimée de notre philosophe de critiquer les enseignements qui lui sont antérieurs. Une pratique tout à fait féconde qui n'a d'autre but que d'exposer, de manière éclatante, les enseignements en question, les examiner et les rejeter, en manifestant la maniabilité et la capacité de la pensée plotinienne d'assimiler et améliorer les doctrines philosophiques antérieures. Les enseignements matérialistes occupent le devant de la scène de la critique plotinienne (Henry 1931, 55-60), aussi bien que les astrologues et les devins de son temps.¹⁵¹

Notre philosophe donc se demande à chercher la diversité des mœurs, des fortunes et des caractères qui fait les gens riches ou pauvres, par exemple, même s'ils emploient les mêmes moyens¹⁵². Il se demande si quelque chose dépend réellement de nous, quand nous subissons l'influence de la fortune, de la nécessité, de passions violentes qui dominent l'âme, dont nous nous regardons comme maîtrisés entraînés par elles¹⁵³. C'est pourquoi d'ailleurs, comme Plotin signale, que nous regardons comme dépendant de nous seulement ce que nous faisons, sans être contraints ni par la fortune, ni par la nécessité, ni par la violence des passions¹⁵⁴. De plus, c'est pourquoi les philosophes ne se sont-ils jamais arrêtés aux causes prochaines de cette diversité, mais ils cherchent d'expliquer ses causes les plus éloignées.

Notre philosophe distingue trois théories philosophiques :

¹⁵⁰ *Enn.* VI. 8. 1 : «Πρῶτον ζητητέον τί ποτε δεῖ τὸ ἐφ' ἡμῶν εἶναι τι λέγειν». Comparez avec Aristote, *Éth. Nic.* III, I, 1109b.

¹⁵¹ Cf. les traités III. 1. 2-7 et III. 2. 1.

¹⁵² *Enn.* III. 1. 2.

¹⁵³ *Enn.* VI. 8. 1.

¹⁵⁴ *Enn.* VI. 8. 1. L'influence d'Aristote est évidente. Comparez avec *Morale à Nicomaque*, III, I, 1110a.

- (i) Les uns qui admettent des principes matériels, tels que les atomes [...] prétendent que tout ce qui existe et tout ce qui arrive a pour cause l'agencement des atomes *[(οἱ μὲν) ἀρχὰς σωματικὰς θέμενοι, οἷον ἀτόμους [...] τὰς ἡμετέρας ὁρμὰς καὶ διαθέσεις ταύτη ἔχειν]*¹⁵⁵.
- (ii) Ceux qui adoptent d'autres principes corporels et qui leur rapportent tout (*ἄλλα δε τις σώματα ἀρχὰς διδῶ καὶ ἐκ τούτων τὰ πάντα γίνεσθαι*)¹⁵⁶.
- (iii) Des autres qui s'élevant jusqu'au principe de l'univers en font tout dériver (*οἱ δ' ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἐλθόντες ἀπ' αὐτῆς κατάγουσι πάντα*)¹⁵⁷.

Contre la première théorie Plotin conteste qu'il faille que l'avenir soit déterminé. Parce qu'il est évident que les corps obéiront aux impulsions et aux chocs des atomes. Par rapport, toutefois, les opérations et les affections de l'âme, comment peuvent-ils les expliquer par des mouvements des atomes (*τὰ δὲ ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη τίσι κινήσει τῶν ἀτόμων ἀναθήσει τις;*)¹⁵⁸ ? De même, comment le choc des atomes peut-il produire des appétits et des raisonnements dans l'âme¹⁵⁹ ? Car, selon la théorie des atomes « nous ne produisons aucun acte qui nous appartienne, nous ne sommes même plus des êtres vivants, puisque nous subissons l'impulsion de corps qui nous entraînent comme des êtres inanimés¹⁶⁰ ». Ce fait, d'ailleurs, lui sert d'argument contre les atomistes qu'une telle doctrine ruine entièrement la nature particulière qu'ont nos actions et nos décisions d'être nôtres (*ὅλως γὰρ τὸ ἡμέτερον ἔργον ἀπολεῖται*).¹⁶¹

¹⁵⁵ *Enn.* III. 1. 2. Plotin se réfère aux des philosophes atomiques, Leucippe, Démocrite et Épicure.

¹⁵⁶ *Enn.* III. 1. 2. Il s'agit des philosophes Ioniens.

¹⁵⁷ *Enn.* III. 1. 2. Il s'agit d'Héraclite, dont la doctrine sur le destin paraît avoir donné naissance à celle du Portique. Cf. Henry 1931, 55-57.

¹⁵⁸ *Enn.* III. 1. 3. Cf. Henry 1931, 55-58.

¹⁵⁹ *Enn.* III. 1. 3.

¹⁶⁰ *Enn.* III. 1. 3.

¹⁶¹ *Enn.* III. 1. 3. Henry 1931, 55.

Contre la deuxième, notre philosophe proteste qu'ils soumettent les êtres à la nécessité, qui est inhérente à tels principes¹⁶². Finalement, contre ceux qui s'élevant jusqu'au principe de l'univers et qu'ils disent que ce principe pénètre et produit tout. Qu'ils lui rapportent tout et qu'ils font naître de ses mouvements, non seulement les choses qui deviennent mais nos pensées mêmes, Plotin leur oppose que « des principes de nature inférieure peuvent bien nous échauffer, nous refroidir, nous faire périr même. Pourtant, ils ne sauraient engendrer aucune des opérations que l'âme produit, puisque celles-ci ont une tout autre cause¹⁶³ ». Par conséquent, Plotin résume, nous ne serons plus nous (*οὔτε ἡμεῖς ἡμεῖς*). Il n'y aura plus d'action qui soit la nôtre (*οὔτε ἡμέτερον ἔργον*) et ce ne serait plus nous qui raisonnons. Au contraire, c'est un autre principe qui raisonne, qui veut et qui agit en nous (*ἐτέρου λογισμοὶ τὰ ἡμέτερα βουλευόμενα*)¹⁶⁴.

Mais, s'il y a un autre principe qui raisonne et qui prend des décisions à notre place, de quelle manière nous les hommes sommes-nous libres ? La réponse va sans dire : l'homme ne serait pas libre. Il serait, au contraire, comme une meule qui tourne, pour nous servir d'une de ses expressions. Puisque ce qui nous est propre (*τὰ ἡμέτερα*) est attribué aux astres et aux planètes¹⁶⁵. L'âme aussi bien ne serait pas libre, parce qu'elle sera poussée par les choses extérieures, parce qu'elle cédera à un mouvement aveugle (*τυφλῇ τῇ φορᾷ χρωμένῃ*), donc sa décision et son action ne seront pas libres¹⁶⁶.

Il faut admettre, notre philosophe conclut, que chacun entre nous vit, pense, agit des actions et des pensées qui lui sont propres. Et, le plus important, il faut laisser à chacun la responsabilité de ses actions, soit bonnes, soit mauvaises. Parce que ce que nous pensons et nous décidons on croit bien faire (*τοῦτάδε ἢ τάδε ἐλέσθαι καὶ*

¹⁶² *Enn.* III. 1. 2. Il est évident que Plotin fait allusion à des philosophes Ioniens qu'ils adoptent des éléments matériels comme le premier principe d'univers : l'eau, l'air etc. A propos de ce sujet cf. Stamatellos 2007, 26-58.

¹⁶³ *Enn.* III. 1. 3.

¹⁶⁴ *Enn.* III. 1. 4.

¹⁶⁵ *Enn.* I. 1. 5.

¹⁶⁶ *Enn.* III. 1. 9.

ὁρμῆσαι ἐπὶ τάδε τὸ φανῆναι ἐκάστω ταδὶ ποιεῖν)¹⁶⁷.

Nous pensons, toutefois, important de poser une question : Plotin avait professé que tous les choses ont une cause, par conséquence nos actions doivent avoir une cause, laquelle notre philosophe vient de désigner comme étant l'ἐλέσθαι καὶ ὁρμῆσαι. Sont-elles ceux deux actions des opérations proprement libres ? C'est-à-dire, est-ce que leur cause primordiale la liberté ou une impulsion corporelle ou psychique ?

Ceci est, en effet, la préoccupation de Plotin, de «sauver l'homme de toute contrainte extérieure soit directe soit indirecte» (Henry 1931, 58). Et c'est pourquoi qu'il demande le principe de la casualité. Il professe alors que «si nous n'agissons ni pour un autre ni dans la dépendance d'un autre, nous serons alors libres»¹⁶⁸. Notre liberté donc, il ajoute, consiste à notre conscience de faire une action ou prendre une décision sans contrainte, d'être maîtres, en d'autres termes, de faire ou ne faire pas¹⁶⁹. C'est la définition de l'ἐκούσιον¹⁷⁰, de l'action ou la décision consciente et volontaire, sur laquelle notre philosophe fonde son enseignement sur la liberté humaine.

L'ἐκούσιον donc est le composant fondamental de la liberté. Il désigne l'inclination (ὀρεξις) et le désir (ἐπιθυμία) vers une cause. Plotin explique son importance avec l'exemple d'un homme qui veut voir une personne à la place publique¹⁷¹ et nous croyons que nous pourrions appliquer le même exemple à chaque occasion d'activité humaine qu'elle implique le désir vers une chose. Ceci dit que j'ai l'inclination d'aller à la place publique parce que j'ai à voir une personne ou bien à recouvrer une dette, en général parce qu'il m'a paru bon de le faire.

Par conséquent, «chaque fois que nous choisissons l'un ou l'autre, chaque fois que nous accomplissons une acte c'est parce que

¹⁶⁷ Enn. III. 1. 1 et 4.

¹⁶⁸ Enn. VI. 8. 4.

¹⁶⁹ Enn. VI. 8. 1. Cf. aussi *Éth. Nic.* III, II, 1112a.

¹⁷⁰ Enn. VI. 8. 1 : « ὁ μὴ βία μετὰ τοῦ εἰδέναι ». Cf. *Morale à Nicomaque*, III, VII, 1135a: « [...] ὁ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδώς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττει ».

¹⁷¹ Enn. III. 1. 1. Exemple pareil avec celle d'Aristote, *Physique*, 196b.

nous avons un motif et nous en croyons bien faire»¹⁷². C'est-à-dire, comme Plotin affirme avec constance, que tout se fait suivant d'une cause, tout a une cause. Parce que, nous l'avons dit, «il ne faut pas admettre que quelque chose arrive sans cause (τὸ δ'ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον)»¹⁷³. Cette dernière affirmation s'agit d'un aphorisme des Stoïciens, chez Plotin cependant l'angle de vision est différent. Il ne cherche pas de trouver la cause qui ne laisse rien ἀναίτιον dans l'univers déterministe du Portique, mais il la rend à l'âme individuelle¹⁷⁴.

Plotin donc se demande de préciser à quelle partie de nous-mêmes faut-il rapporter notre liberté (τὸ ἀναφερόμενον εἰς ἡμᾶς ὡς ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχον), en indiquant deux points de sa première manifestation :

- i) L'appétit (τῇ ὀρέξει), le désir donc de faire quelque chose sous l'effet de la colère (Ἡ γὰρ τῇ ὀρμῇ καὶ ἡτινιοῦν ὀρέξει)¹⁷⁵.
- ii) La raison (τῷ λογισμῷ) qui nous exhorte de mettre en valeur notre désir dans le but de rechercher ce qui est profitable pour nous-mêmes (ἡ ἐπιθυμία ἡ λογισμῷ τοῦ συμφέροντος μετ' ὀρέξεως)¹⁷⁶.

L'enquête de notre philosophe nous fait reprendre sa théorie sur la tripartition de l'âme. Comme nous avons déjà vu, Plotin affirme que la partie supérieure de l'âme est la puissance appétitive (ὀρεξίς). Nous trouvons facile de succomber à la tentation d'identifier l'origine de la liberté avec l'appétit. Ce dernier, étant la partie de l'âme par laquelle se répandent la colère et le désir, pourrait être la fondation de la liberté, puisqu'elle détermine les causes primordiales de nos actions. Pour nous servir une fois de plus l'exemple dans *Enn.*

¹⁷² *Enn.* III. 1. 1 : « Ἄπαντα τὰ γινόμενα καὶ τὰ ὄντα ἤτοι κατ' αἰτίας γίνεται τὰ γινόμενα καὶ ἔστι τὰ ὄντα [...] τὸ δ' ἀναίτιον οὐ παραδεκτέον [...] ».

¹⁷³ *Enn.* III. 1. 1.

¹⁷⁴ *Enn.* III. 1. 7.

¹⁷⁵ *Enn.* VI. 8. 2

¹⁷⁶ *Enn.* VI. 8. 2

III. I, l'inclination d'aller à la place publique de voir une personne s'agit, en effet, d'un appétit de rencontre un ami pour une raison que nous croyons profitable. Plotin, toutefois, rejette cette option. L'argumentation d'Aristote¹⁷⁷ lui sert d'argument contre l'appétit, comme l'origine de la liberté. Nous serons obligés, nous dit, d'accorder la liberté aux enfants¹⁷⁸, aux bêtes, aux hommes furieux, même aux aliénés. Nul d'entre eux, le philosophe ajoute, ne soit maître de lui¹⁷⁹. Il importe, nous pensons, de s'attacher encore quelques temps aux pas de cette déclaration, puisqu'il est remarquable que notre philosophe nie que la faculté principale de l'âme est l'origine de la liberté humaine. Nous pourrions supposer, alors, qu'il ne se s'attache de l'importance à cette puissance particulière de l'âme.

En effet, c'est vrai. La puissance appétitive de l'âme correspond à un certain ensemble de rapports, le «συναμφότερον», l'unité de l'âme et du corps matériel. Elle lui est associé et forme avec lui un ensemble cohérent. C'est à cause de cet assemblage que Plotin refusé à l'appétit le privilège d'être l'origine de la liberté puisque des impulsions divers ou des raisons physiologiques pourraient altérer le libre arbitre.¹⁸⁰

La liberté alors ne se confond pas avec l'appétit, notre philosophe donc tourne son regard à la raison, en soulignant que la

¹⁷⁷ *Morale à Eudème*, II, X, 1225b.

¹⁷⁸ Le fait que Plotin dépossède les enfants de la liberté n'est qu'une tendance du monde de l'antiquité. Certains philosophes, comme Platon et Aristote par exemple, considéraient les premières années de la vie humaine comme temps perdu, proposant le commencement du travail scolaire à six ans, même à trois ans, selon Chrysippe. A propos de ce sujet : *Vita Plotini*, IX ; Platon, *Lois*, VI, 793^e.

¹⁷⁹ *Enn.* VI. 8. 2.

¹⁸⁰ Plotin profite d'un ensemble des circonstances où l'appétit peut altérer la justesse d'un raisonnement libre. Il fait allusion aux maniaques, une catégorie des malades bien connu dans la tradition médicale, qu'elle désigne leur maladie comme un délire violent, accompagné par des gestes incohérents et sans but. Le maniaque alors ne peut pas être libre, puisque sa maladie influe comme un facteur de déstabilisation de son comportement droite et des décisions raisonnées, donc il perd le pouvoir sur soi. Cf. Pigeaud 2006, 102 ; *Morale à Nicomaque*, III, 1, 1110b - 1111a ; III, 2, 1111b.

droite raison est accompagnée par le désir droit¹⁸¹. Voici la question, cependant, qui émerge dans le cas que nous acceptions la raison comme le fondement de la liberté : « *πότερον ὁ λογισμὸς τὴν ὄρεξιν ἐκίνησεν ἢ τοῦτον ἡ ὄρεξις*; ». De nouveau, Plotin décompose cette protase dans le but de répondre. La liberté alors est le résultat :

- (i) De la nécessité de la nature (*τῆς φύσεως ἀνάγκη*).
- (ii) De la raison pure de l'âme seule (*ψυχῆς μόνης*).
- (iii) Des choses extérieures/imagination/appétits (*φαντασία ἀναγκάζουσα ἡ ὄρεξις*).

A propos du premier cas, Plotin fait allusion aux désirs et aux besoins qu'appartiennent le « *συναμφοτέρον* », l'homme. Toutefois la désir qui cherche obligatoirement à satisfaire n'est pas maîtresse des choses auxquelles elle est forcée de se porter, puisque nous ne pouvons pas attribuer la liberté à ce qui dépend d'une autre chose et qu'il vit d'après la disposition qu'il en a reçue (*πῶς δ' ὅλως αὐτό τι παρ' αὐτοῦ, ὃ παρ' ἄλλου καὶ ἀρχὴν εἰς ἄλλο ἔχει κάκειθεν γεγένηται οἷόν ἐστι*;).¹⁸²

Si, en outre, la liberté appartient à l'âme seule Plotin nous assure qu'il faudra retrancher du domaine de notre libre arbitre beaucoup des choses qu'on lui attribue¹⁸³. Car, chacune des actions du « *συναμφοτέρον* » s'agit en effet d'une initiative de l'âme seule. Ceci dit que même les besoins qui cherchent à satisfaire des désirs charnels, comme par exemple la faim ou le plaisir, opposés à la vie contemplative, sont attribuées à l'âme.

Finalement, à propos du troisième cas, Plotin mentionne deux sources de la liberté. L'imagination (*φαντασία*) et des choses extérieures. Il est intéressant de noter l'importance de la conception

¹⁸¹ *Enn.* VI. 8. 2. Cf. Aristote, *Grande Morale*, I. 32; *Morale à Nicomaque*, III, 2, 112a: « ἡ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας [...] ».

¹⁸² *Enn.* VI. 8. 2.

¹⁸³ *Enn.* VI. 8. 2.

plotinienne de l'imagination¹⁸⁴. Tout d'abord Plotin soutient que l'imagination n'est pas ni en notre pouvoir, ni un choix ([...] τὴν φαντασίαν οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἶναι λέγοντες)¹⁸⁵. Au contraire, il s'agit d'une chose qui est introduit en nous. Ce qui est intéressant est le jugement axiomatique de notre philosophe qui s'oppose à la conception d'Aristote, à propos de l'imagination, ainsi qu'aux théories mêmes du Platon.

Chez Platon le terme imagination (φαντασία) désigne une condition commune de la perception sensorielle de l'homme. Selon la définition de *Sophiste*, l'imagination est un mélange de sensation et d'opinion (σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης)¹⁸⁶. Ceci dit que nous percevons une chose et nous pouvons prononcer une opinion (δόξα), soit correcte, soit incorrecte (Cornford 1970, 318-320 ; Silverman 1991, 123-147). Aristote, de l'autre côté, rejette la définition de son maître¹⁸⁷, en mentionnant que l'imagination n'implique pas la sensation. C'est parce que la sensation s'agit d'une puissance ou une acte effectif (αἴσθησις μὲν γὰρ ἥτοι δύναμις ἢ ἐνέργεια), tandis qu'il est possible d'avoir des imaginations, même sans sensation, comme par exemple quand nous dormons¹⁸⁸. Selon Aristote, donc, il est bien clair que l'imagination n'est ni l'opinion qui accompagne la sensation ou qui vient par elle, ni davantage une combinaison de l'opinion et de la sensation (οὐδὲ δόξα μετ' αἰσθήσεως, οὐδὲ δι' αἰσθήσεως, οὐδὲ συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως φαντασία ἂν εἴη)¹⁸⁹.

Cependant, Plotin ne se réfère pas aux concepts de la φαντασία que nous trouvons chez Platon et chez Aristote. Au contraire, il propose une interprétation physiocratique, selon laquelle la φαντασία est excitée en nous par les passions du corps (ἐκ τοῦ σώματος τῶν

¹⁸⁴ C'est à ce point que Plotin nous propose une interprétation différente de l'imagination, en comparaison avec celle du traité IV. 3. 31. Cf. Blumenthal 1971, 80-99; Blumenthal 1977, 248-249.

¹⁸⁵ *Enn.* VI. 8. 3.

¹⁸⁶ *Sophiste*, 246b.

¹⁸⁷ Dans *De anima*, 428ab.

¹⁸⁸ *De anima*, III, 3, 428a.

¹⁸⁹ *De anima*, III, 3, 428a.

παθημάτων ἐγειρομένην)¹⁹⁰. Et il explique qu'elle nous offre des représentations sensibles excitées en nous par :

- (i) Le besoin de nourriture ou de boisson (*κενώσεις σίτων καὶ ποτῶν*).
- (ii) Les jouissances charnelles (*μεστός τις σπέρματος*).
- (iii) Les diverses qualités des humeurs (*καθ' ἑκάστας ποιότητος ὕγρων τῶν ἐν σώματι*)¹⁹¹.

Nous avons rapporté donc le libre arbitre à la volonté. La volonté, Plotin ajoute, à la raison d'abord, puis à la droite raison et enfin à la raison accompagnée de la connaissance. Il s'agit d'une procédure préalable à une action et il importe de souligner son importance parce que si nous ne savons pas les motifs de nos actions, si nous ne savons pas pourquoi nos actions et nos décisions seront profitables pour nous-mêmes, si nous avons conduit, enfin, à les faire par hasard, nous ne pourrions pas être libres. La raison et la connaissance alors sont des composantes fondamentales pour la liberté, notre philosophe cependant fait des objections à la fois critiques et profondes sur le même sujet. En effet, il rejette ce qui a professé déjà sur l'importance des deux composantes mentionnées. On peut admettre, Plotin nous dit, que l'âme et l'homme n'agissent pas sans le savoir. Pourtant, s'ils le savent par la simple sensation, en quoi contribue-t-elle à la liberté, puisque la sensation se bornant à percevoir ne rend maître de rien l'être qui sent¹⁹².

¹⁹⁰ *Enn.* VI. 8. 3.

¹⁹¹ *Enn.* VI. 8. 3.

¹⁹² *Enn.* VI. 8. 2.

REFERENCES

- Ackrill James. 1972 – 1973. Aristotle's Definitions of "Psyche".*
Proceedings of the Aristotelian Society, N.S., 73.
- Andolfo Matteo. 1996. L'ipostasi della "Psyche" in Plotino. Struttura e*
fondamenti. Milano.
- Armstrong Arthur. 1937. Emanation in Plotinus. Mind (N. S.), 46-181.*
- Armstrong Arthur. 2006. Plotinus. The Cambridge history of later*
Greek and early medieval philosophy (trad. N. Papadakis-M. Koffa),
Athènes.
- Armstrong Arthur. 1940. The architecture of the intelligible universe in*
the philosophy of Plotinus. Cambridge.
- Arnou Rene. 1967. Le désir de dieu dans la philosophie de Plotin.*
Paris.
- Blumenthal Henry James. 1971. Plotinus psychology. His Doctrines*
of the Embodied Soul. Hague.
- Blumenthal Henry James. 1977. Neoplatonic Interpretations of*
Aristotle on Phantasia. Review of Metaphysics, 31/2.
- Bousquet François. 1976. L'esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers*
Dieu. Sherbrooke-Québec.
- Caluori Damian. 2015. Plotinus on the Soul. Cambridge.*
- Charrue Jean Michel. 1978. Plotin lecteur de Platon. Paris.*
- Charrue Jean Michel. 2003. Plotin, le stoïcisme et la gnose. Deux*
formes d'illusion. Revue Belge de Philologie et d' Histoire 81/1.
- Ciapalo T. Roman. 1978. Seriousness and Playfulness in Plotinus'*
Enneads. Chicago.
- Clark R. Stephen. 1996. Plotinus: Body and soul. L. Gerson (ed.) The*
Cambridge companion to Plotinus. Cambridge.

Cordero Nestor-Luis. 2005. Du non-être à l'autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130/2.

Cornford Francis. 1922. Mysticism and Science in the Pythagorean Tradition. *Classical Quarterly* 16-3/4.

Cornford Francis. 1970. Plato's theory of knowledge. London.

Corrigan Kevin. 2005. Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism. West Lafayette.

de Mendieta David. 1973. Fatalisme et liberté dans l'antiquité Grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale anti fataliste de Carnéade chez les philosophes Grecs et les théologiens chrétiens des quatre premiers siècles. Amsterdam.

De Vogel Cornelia. 1953. On the neoplatonic character of Platonism and the platonic character of Neoplatonism. *Mind* 62.

Derrida Jacques. 2010. La naissance du corps. (Plotin, Proclus, Damascius). Paris.

Dodds Eric Robertson. 1995. Pagans and Christians in an age of anxiety (trad. C. Antypas). Athènes.

Dodds Eric Robertson. 1928. The Parmenides of Plato and the origin of the Neoplatonic One. *Classical Quarterly* 22.

Dodds Eric Robertson. 1960. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus. *Journal of Roman Studies* 50-1/2.

Else F. George. 1949. God and Gods in early Greek thought. *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 80.

Ferwerda Rein 1965. La signification des images et des métaphores dans la pensée de Plotin. Groningen.

Gourinat Jean Baptiste. 1999. Les Stoiciens et l'âme (trad. C. N. Petropoulos). Athènes.

Hadot Pierre. 1978. Dieu comme acte d'être dans le néoplatonisme. A propos des théories d'É. Gilson sur la métaphysique de l' Exode. Dieu et l'être. Exégèses d'Exode 3,14 et de Coran 20, 11-24. Paris.

Hadot Pierre. 1997. Plotin ou la simplicité du regard. Paris.

Heidegger Martin. 1990. Einführung in die Metaphysik (trad. C. Malevitsis). Athènes.

Henry Paul. 1931. Le problème de la liberté chez Plotin. Revue Philosophique de Louvain 29.

Jackson B. David. 1967. Plotinus and the Parmenides. Journal of the History of Philosophy 5/4.

Katz Joseph. 1954. Plotinus and the Gnostics. Journal of the History of Ideas 15/2.

Kirk Michael, Raven Geoffrey, Schofield John. 1988. The Pre-Socratic philosophers. A critical history with a selection of texts (trad. D. Kourtovick). Athènes.

Laurent Jerome. 1999. L'Homme et le monde selon Plotin. Fontenay/Saint-Cloud.

Lekkas George. 2005. Plotinus: Towards an ontology of likeness (on the One and Nous). International Journal of Philosophical Studies 13/1.

Long Anthony Arthur. 1982. Soul and Body in Stoicism. In Phronesis 27/1.

Miles Margaret. 1999. Plotinus on body and beauty. Oxford-Malden-Massachusetts.

O'Brien Dennis. 1996. Plotinus on matter and evil. L. Gerson (ed) The Cambridge companion to Plotinus. Cambridge.

- O'Brien Elmer. 1964.* The essential Plotinus. New York.
- Pigeaud Jackie. 2006.* La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique. Paris.
- Pigler Agnès. 2003.* Le vocabulaire de Plotin. Paris.
- Rich N. Audrey. 1963.* Body and soul in the philosophy of Plotinus. *Journal of the History of Philosophy* 1/1.
- Rist John. 1996.* Plotinus and Christian philosophy. L. Gerson (ed) *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge.
- Rist John. 1988.* Pseudo-Ammonius and the soul/body problem in some platonic texts of late antiquity. *American Journal of Philology* 109/3.
- Rohde Erwin. 2004.* Psyche. The cult of souls and belief in immortality among the ancient Greeks vol. II (trad. K. Pavlogeorgatou). Athènes.
- Ross Wilbur. 1991.* Aristotle (trad. M. Mitsou), Athènes.
- Schäfer Christian. 2004.* Matter in Plotinus's negative ontology. *Phronesis* 49/3.
- Shields Christopher. 1988.* Soul as Subject in Aristotle's "De Anima". *Classical Quarterly* (N.S.) 38/1.
- Silverman Allan. 1991.* Plato on phantasia. *Classical Antiquity* 10/1.
- Sinnige Theodore. 2002.* Plotinus on the human person and its cosmic identity. *Vigiliae Christianae* 56/3.
- Smith Andrew. 1996.* Eternity and time. L. Gerson (ed) *The Cambridge companion to Plotinus*. Cambridge.

Stamatellos Giannis. 2007. Plotinus and the presocratics. A philosophical study of pre-Socratic influence in Plotinus' Enneads. New York.

Trouillard Jean. 1955. La purification plotinienne. Paris.

Trouillard Jean. 1981. Procession néoplatonicienne et création Judéo-chrétienne. J. Bonnamour (ed) Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard. Paris.

Van Riel Gerd. 2001. Horizontalism or verticalism? Proclus vs Plotinus on the procession of matter. *Phronesis* 46/2.

Vlastos Gregory. 1952. Theology and philosophy in early Greek thought. *Philosophical Quarterly* 2/7.

Von Arnim Hans. (ed). 1978-1979. Stoicorum veterum fragmenta vols I-III. Stuttgart.

Wallis Robert. 2002. Neoplatonism (trad. G. Stamatellos). Thessalonique.

Wolfson Harry. 1952. Albinus and Plotinus on divine attributes. *Harvard Theological Review* 45/2.